PREMIO ISTITUTO SANGALLI 2021

Emanuele Carletti

"PER LO BUONO ISTATO DE LA CITTÀ"

I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo

STUDI DI STORIA RELIGIOSA E CULTURALE /
STUDIES IN RELIGIOUS AND CULTURAL HISTORY

Emanuele Carletti

“Per lo buono istato de la città”

I Servi di s. Maria nella società dell’Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2023

"Per lo buono istato de la città" : i Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo / Emanuele Carletti. – Firenze : Firenze University Press, 2023.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa ; 13)

https://books.fupress.com/isbn/9791221500523

ISSN 2704-5749 (print)
ISSN 2612-8071 (online)
ISBN 979-12-215-0054-7 (Print)
ISBN 979-12-215-0052-3 (PDF)
ISBN 979-12-215-0053-0 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs
Front cover image: Maestro del Purgatorio di Todi, *Il Purgatorio di san Patrizio, la Vergine accoglie le anime purgate, san Filippo le benedice e san Pietro le conduce alla città celeste*, affresco, 1346, Todi, Monastero di San Francesco. Foto di Marcello Castrichini.

Peer Review Policy
Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List
In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy

Alla mia famiglia

Sommario

Abbreviazioni 11

Introduzione 13

CAPITOLO 1. MEMORIALISTICA E STORIOGRAFIA DELL’ORDINE

1.1 Tra erudizione e memorialistica ecclesiastica (XV-XIX secolo) 25

1.2 La storiografia contemporanea 35

CAPITOLO 2. LA DIMENSIONE ISTITUZIONALE TRA CONFLITTI INTERNI E PROCESSI DI “NORMALIZZAZIONE”

2.1 Le contraddizioni del nucleo primitivo: eremiti e mendicanti (1245-1274) 41
- 2.1.1 Le origini: l’esperienza sul monte Asinario 42
- 2.1.2 Il ritorno nel contesto cittadino: l’emergere delle prime contraddizioni 47
- 2.1.3 La svolta degli anni 1256-1257 59

2.2 Il secondo concilio di Lione: un possibile acceleratore della ‘metamorfosi’ dell’Ordine (1274-1314) 62
- 2.2.1 Il concilio lionese e il problema della *mendicitas* 62
- 2.2.2 L’azione di Filippo da Firenze 66
- 2.2.3 La politica di Lotaringo da Firenze 72
- 2.2.4 Andrea da Borgo Sansepolcro e il consolidamento della comunità 78

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell’Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

2.3 Assestamento dell'Ordine tra 'crisi' e 'riforma' (1314-1378) 87
2.3.1 Sviluppo e crisi: Pietro da Todi e il suo generalato 87
2.3.2 La 'riforma' dell'Ordine 98
2.3.3 L'epidemia di peste e l'azione di ristrutturazione di Vitale da Bologna 103

CAPITOLO 3. I FRATI E LE CITTÀ TRA POLITICA, SOCIETÀ E DIMENSIONE RELIGIOSA

3.1 La dialettica con le istituzioni cittadine: un rapporto di reciproco sostegno 113
3.1.1 L'elargizione dell'elemosina 114
3.1.2 I culti civici 117
3.1.3 L'inserimento nelle magistrature 'pubbliche' 123

3.2 I legami con le famiglie magnatizie: tra prestigio e devozione 140
3.2.1 Siena 141
3.2.2 Firenze 142
3.2.3 Lucca 149
3.2.4 Alessandria 152
3.2.5 Le famiglie signorili 154

3.3 Le relazioni con il laicato: oblati, benefattori, confraternite, ospedali 159
3.3.1 Oblati e benefattori 159
3.3.2 L'associazionismo laico tra centro e periferia: i casi di Siena e Firenze 161
3.3.3 Tra culto mariano e pratiche penitenziali: la compagnia dei Disciplinati di Pistoia 172
3.3.4 La composizione sociale delle confraternite tra ceti popolari e magnatizi: gli esempi di Bologna e Lucca 174
3.3.5 Tra pastorale e assistenza: frati, ospedali e forestieri 177

CAPITOLO 4. LA GESTIONE DEI BENI MATERIALI TRA ECONOMIA E RELIGIONE

4.1 Fonti e problematiche 185

4.2 La questione del pauperismo: la questua e l'*incerta mendicitas* 190
4.2.1 La concezione della povertà delle origini 190
4.2.2 Il concilio di Lione e l'evoluzione delle pratiche economiche dei frati 197

4.3 L'economia dei frati tra acquisizione, amministrazione e circolazione 200
4.3.1 La formazione del patrimonio fondiario e la gestione delle

risorse 200
4.3.2 Il governo dell'economia nel periodo post-epidemico 206

4.4 I rapporti economici con la società: contratti, lasciti, testamenti 211
4.4.1 I beni immobili: ricezione, distinzioni e usi 211
4.4.2 Il patrimonio personale dei frati 215
4.4.3 La *locatio* 218
4.4.4 L'economia della 'salvezza' 219

CAPITOLO 5. LA DIMENSIONE CULTURALE E LA COSTRUZIONE DI UNA PROPOSTA RELIGIOSA

5.1 La proposta religiosa dei frati: tra agiografia e culto 225
5.1.1 La *Legenda de origine Ordinis* e i problemi di trasmissione della memoria delle origini 225
5.1.2 La figura di Filippo da Firenze tra dimensione locale e territoriale 230
5.1.3 Gli altri beati: Gioacchino, Francesco e Pellegrino 233
5.1.4 Le caratteristiche della santità mendicante: le influenze esterne 237

5.2 Tra eremo, convento e *studia*: formazione, libri e predicazione tra XIII e XIV secolo 245
5.2.1 La preparazione culturale dei frati 246
5.2.2 L'inserimento nelle università 257
5.2.3 Libri e biblioteche 271
5.2.4 La predicazione 274
5.2.5 Un tentativo di sintesi: da mercanti a maestri 277

5.3 La committenza artistica: tra prestigio e ricerca identitaria 279
5.3.1 Le prime opere: la centralità di Maria 280
5.3.2 Il primo Trecento: l'emergere dei frati nelle rappresentazioni figurative 283
5.3.3 Il secondo Trecento: una fase di consolidamento delle tendenze precedenti 289
5.3.4 La proposta artistica dei frati tra influenze e innovazioni 294

Conclusione: ripensare il fenomeno mendicante 299

Appendice 307

Bibliografia 313

Indice dei nomi 381

Ringraziamenti 393

Abbreviazioni

ACSSA	Firenze, Archivio del convento della Santissima Annunziata
AGOSM	Roma, Archivio generale dell'Ordine dei Servi di Maria
APV	Città del Vaticano, Archivio apostolico
ASB	Bologna, Archivio di Stato
ASF	Firenze, Archivio di Stato
ASL	Lucca, Archivio di Stato
ASS	Siena, Archivio di Stato
BNCF	Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale
CRS	*Corporazioni religiose soppresse*
CRSF	*Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*
MEFR	*Mélange d'archéologie et d'histoire*, Rome 1881-1970; *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge - Temps modernes*, Rome 1971-1988; *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, Roma 1989 e sgg.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

MOS	*Monumenta ordinis Servorum sanctae Mariae,* a cura di A. M. Morini, L. Raffaelli, P. M. Soulier, et *al.,* Société Belge de Librairie : De Meester : Pères Servites de Marie : ex Collegio s. Alexii Falconerii, Bruxelles-Roma-Roulers-Montmorency-Wetteren-Firenze, 20 voll., 1897-1930
NA	*Notarile Antecosimiano*
Reg. Av.	*Registra Avenionensia*
Reg. Vat.	*Registra Vaticana*
Ristretto	ASS*, Archivio Bucelli, 62, Ristretto de' contratti dei Servi di Santa Maria*
SSOSM	*Studi Storici sull'Ordine dei Servi di Maria*, 4 voll., Roma 1933-1942; *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, voll. 5 e sgg., Roma 1953 e sgg.

Introduzione

La finalità del libro è quella di indagare una serie di fenomeni storici che caratterizzarono il basso Medioevo attraverso l'osservatorio di un'esperienza religiosa mendicante sorta nel corso del XIII secolo. La lente d'ingrandimento adottata è quella dell'analisi delle vicende dei Servi di Maria, non con l'intento – tuttavia – di ripercorrere la storia di un ordine religioso ma tramite la prospettiva che il caso peculiare possa contribuire a ricostruire e comprendere i diversi gradi di rapporto tra dimensione religiosa e le sfere di natura politico-istituzionale, economica e culturale che definirono la società dell'Italia centro-settentrionale tra il Due e il Trecento.

In tal senso la comunità dei Servi di Maria, fondata a Firenze negli anni Quaranta del XIII secolo, nonostante sia spesso etichettata come un soggetto minore – e per questo trascurata negli studi a scapito degli ordini cosiddetti 'maggiori' (Minori, Predicatori, Carmelitani, Eremitani di sant'Agostino, Saccati) –, può rappresentare un laboratorio di analisi privilegiato. Questo principalmente per due ragioni: la prima riguarda il contesto tardivo di fondazione in confronto alle altre esperienze che l'indusse a confrontarsi con assetti sociali già condizionati dal fenomeno 'mendicante', al quale occorre aggiungere le trasformazioni politico-economiche delle città e l'evoluzione delle strategie egemoniche dell'Impero e del papato nel corso del primo Duecento[1]; la seconda, invece, concerne la sua dimensione 'regionale', ossia limitata al territorio dell'Italia centro-settentrionale e di alcune provincie dell'Impero (fortemente autonome dalla gerarchia dell'Ordine fino almeno alla fine del XV secolo), e tutto ciò che questo comporta dal punto di vista dell'analisi delle varie tematiche prese in considerazione.

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

L'intreccio di questi due fattori rende alquanto delicata qualsiasi comparazione con gli altri ordini, inducendoci tra le altre cose a riflettere sul concetto stesso di ordine mendicante comunemente adottato per definire quelle esperienze regolari sorte nel corso del primo Duecento che fecero della *mendicitas* il proprio proposito di vita, e sulla ridefinizione di alcuni suoi caratteri peculiari[2]. Questa prospettiva non poteva prescindere da un approfondimento archivistico, metodologico e interpretativo per ognuna delle diverse dimensioni nelle quali i Servi di Maria furono protagonisti all'interno di differenti contesti geografici e cronologici, atto a far emergere evoluzioni, trasformazioni e contraddizioni dei vari processi d'interazione tra i frati e la società.

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, la storiografia si è interessata in tempi e modi diversi alle diverse dimensioni con le quali i frati si confrontarono nel corso del tardo Medioevo, secondo la concezione per cui la fondazione e l'agire delle esperienze mendicanti nella *societas christiana* furono fattori in grado d'influenzare in maniera determinante le trasformazioni caratterizzanti la storia non solo del cristianesimo e della Chiesa bassomedievale, ma anche della politica, dell'economia e della cultura dell'Occidente europeo.

Se si sfogliassero i due volumi di *Quaderni di storia religiosa medievale* pubblicati nel 2019 e dedicati alla storiografia religiosa sul Medioevo dagli anni Settanta del Novecento a oggi, ci si accorgerebbe che l'apporto dei frati mendicanti – declinato nelle sue diverse sfumature all'interno della cornice cronologica del basso Medioevo – fu fondamentale nella definizione di molte delle questioni che furono oggetto di dibattito storiografico nel corso degli ultimi decenni: profetismo, eresia, culti e santuari, pensiero teologico e politico, città e regimi comunali o signorili, laici, donne, dimensione letteraria e culturale, istituzioni ecclesiastiche, e l'elenco potrebbe proseguire[3].

Infatti, se in seguito si leggesse il contributo di Maria Teresa Dolso dedicato all'impatto degli ordini mendicanti nella storia del Medioevo, si incontrerebbero lungo la trattazione molte delle questioni citate[4]. Dunque, per affrontare il tema come oggetto di analisi a sé stante si dovrebbe tenere conto delle diverse forme d'interazione che i frati ebbero con la società e viceversa, con il rischio – al contrario – di sminuire l'effettivo impatto del fenomeno considerato.

Pertanto non bisogna trascurare l'importanza di alcuni lavori del primo Novecento, in maggioranza riferibili agli ambienti accademici dell'Europa settentrionale (tedesco e anglosassone), che incentrarono l'analisi su questioni in prevalenza di carattere istituzionale come i rapporti tra i frati e la Chiesa, l'Università di Parigi, il clero secolare, i regni d'Europa, o ancora le dimensioni locali[5]. Tuttavia, fu a partire dagli anni Sessanta del Novecento che si ebbe un salto di qualità nel definire le basi della futura analisi sui diversi livelli e gradi di rapporto tra i frati e la società europea.

A tal riguardo, la medievistica francese ebbe il merito di porre al centro

[2] Andrews 2017.
[3] Michetti, Tilatti (a cura di) 2019.
[4] Dolso 2019.
[5] Little 1929; Vernet 1933; Bragard 1952; Douie 1954.

l'azione degli ordini mendicanti all'interno di dinamiche storiche più ampie. Nel 1966 fu pubblicato il contributo di André Vauchez sul ruolo politico avuto dai frati durante la campagna di pacificazione del 1233 nelle città dell'Italia centro-settentrionale, prospettiva che nei decenni successivi fu ampliata dallo stesso studioso nel contesto di dinamiche sociali legate alla sfera cittadina, come nel caso del culto dei santi o del rapporto con il laicato urbano[6].

Pochi anni dopo, Jacques Le Goff – soprattutto sulla scorta dell'elenco dei conventi mendicanti attestati nel regno di Francia tra Duecento e Cinquecento stilato da Richard W. Emery nel 1962 – promosse un'inchiesta che propose il fenomeno 'mendicante' come strumento privilegiato per indagare il grado di urbanizzazione dei contesti cittadini del regno e non solo[7].

L'operazione ebbe il merito di instaurare un importante nesso tra l'azione e le vicende dei frati e le diverse dinamiche interne alle città. L'inchiesta fu subito accolta in patria e in altri paesi, calata secondo i diversi contesti nazionali e declinata a fronte di ambiti di ricerca differenti[8]. In Italia fu riproposta e ampliata dallo stesso Vauchez tramite una tavola rotonda organizzata dall'École française de Rome nel 1977 che ebbe il pregio di porre il tema del rapporto tra frati e società al centro delle trasformazioni politiche, economiche e culturali dei contesti cittadini dell'Italia centrale[9].

Da quel momento fu inaugurato un filone di ricerca proficuo, animato da specialisti di materie diverse: basti pensare ai lavori di Enrico Guidoni sul ruolo giocato dai frati nelle dinamiche di urbanizzazione delle città e di Luigi Pellegrini sull'evoluzione delle modalità insediative e d'interazione delle diverse emanazioni locali dei Minori e delle *religiones novae* in generale[10].

In Italia, un punto di svolta della ricerca sugli ordini mendicanti, e soprattutto su quello dei Minori, lo abbiamo con gli studi di Giovanni Miccoli. Nella parte consacrata alla storia religiosa inserita nel secondo volume della collana einaudiana dedicata alla storia d'Italia uscito nel 1974, l'ampio spazio dedicato dallo storico triestino all'esperienza di Francesco d'Assisi e dei Minori e alla loro definizione di una proposta cristiana innovativa ebbe il merito di aprire un lungo dibattito sull'effettivo impatto avuto dai mendicanti nelle trasformazioni che caratterizzarono il Cristianesimo occidentale nel corso del tardo Medioevo[11].

Le tesi di Miccoli furono recepite e discusse in numerosi ambienti accademici della penisola, soprattutto presso gli atenei dell'Italia settentrionale come Verona, Milano, Torino e Padova. Ad esempio, intorno all'Università padovana – sulla scorta di una consolidata attenzione nei riguardi delle fonti d'archivio promossa da Paolo Sambin –, prese forma un orientamento storiografico in grado di andare

[6] Vauchez 1966.
[7] Emery 1962; Le Goff 1968, 1969, 1970. Un approfondimento su questo periodo cruciale per la ricerca sui mendicanti in Piron 2017.
[8] Letortu 1969; Freed 1969; Fügedi 1970; Krönig 1971; *Les mendiants en pays d'Oc* 1973.
[9] Vauchez (a cura di) 1977.
[10] Guidoni 1977; L. Pellegrini 1984b, 2005². Buonissime sintesi sulla ricerca riguardante l'occupazione e la modifica dello spazio fisico da parte dei frati in Bozzoni 2006; Beltramo, Guidarelli (a cura di) 2021.
[11] Miccoli 1974; Battelli, Menozzi (a cura di) 2005. In merito si veda anche Merlo 1996.

oltre lo studio di Francesco e dei Minori e che considerava il fenomeno 'mendicante' in molte delle sue accezioni e sfumature: si pensi ai lavori di Antonio Rigon o Franco Andrea Dal Pino, tanto per citare alcuni studiosi[12].

Il frutto maggiormente maturo di questa stagione fu l'iniziativa editoriale dei *Quaderni di storia religiosa* che vide la luce nel 1994 e nella quale, non a caso, fu dedicato grande spazio alle tematiche legate alle *religiones novae* e ai mendicanti – e in generale alle diverse forme di espressione religiosa –, proponendo inoltre una nuova metodologia di analisi dei fenomeni considerati tramite lo studio delle fonti notarili[13]. Uno dei grandi promotori di questa impostazione aperta alle molteplici esperienze che caratterizzarono il panorama religioso bassomedievale fu Giovanni Grado Merlo, il quale – divenuto presidente nel 1994 della Società di studi francescani, rigorosamente ancorata (e non poteva non esserlo) fin dal 1973 alle questioni relative a Francesco e al francescanesimo – non tardò a organizzare una serie di convegni incentrati sui frati mendicanti nel senso largo del termine[14].

Il successo di questo filone di ricerca lo si riscontra anche con la sua ricezione da parte della storiografia sull'Italia meridionale dove i frati si espansero in maniera meno fulminea rispetto alle altre zone dell'Europa occidentale: in proposito gli studi di Luigi Pellegrini fecero da collante suscitando l'interesse di uno storico di spessore come Giovanni Vitolo, al quale seguirono le approfondite ricerche locali di Rosalba Di Meglio[15].

In altri ambienti della medievistica, l'impatto dei mendicanti nella società è stato indagato attraverso prospettive tanto diverse quanto proficue, come nel caso di Ovidio Capitani e la sua scuola: a tal riguardo l'indagine fu indirizzata soprattutto sul ruolo avuto dalla riflessione teorica dei frati in materia di etica politica ed economica, e dell'incidenza del loro linguaggio scritto nella costruzione di immaginari e pratiche concrete concernenti, in generale, la politica e l'economia dell'Europa occidentale in un'ottica di coesistenza con la proposta pauperistica mendicante[16].

Parallelamente, in Francia – sulla scia delle intuizioni di Le Goff – si assiste a partire da Jacques Chiffoleau a un filone storiografico dedicato in generale alle dinamiche sociali legate alla cosiddetta 'economia della salvezza', di cui i mendicanti furono soggetti protagonisti, e in seguito nell'approfondimento del loro rapporto con il ceto mercantile in piena ascesa e le pratiche economiche legate alla gestione quotidiana del denaro[17].

A riprova dell'inserimento dei frati in dinamiche e ambienti molto diversi tra loro risulta essere la molteplicità delle questioni affrontate da specialisti di diversi ambiti di studio tramite l'osservatorio dei mendicanti, come l'evoluzione delle strutture universitarie e delle forme di acquisizione e trasmissione del sapere, la pratica della predicazione, le crociate, il confronto con l'eterodossia, la

[12] Ci si può fare l'idea della novità e della portata degli studi di Rigon leggendo una sua raccolta di studi pubblicata in Rigon 2016. Su Paolo Sambin cfr. Pistoia (a cura di) 2002.

[13] De Sandre Gasparini (a cura di) 1995; Merlo (a cura di) 1996.

[14] *Gli studi francescani* 2016.

[15] Vitolo 1998; Di Meglio 2013.

[16] Lambertini 2013, 2019.

[17] Chiffoleau 1980; Bèriou, Chiffoleau (a cura di) 2009; De Cevins, Viallet (a cura di) 2018.

conservazione e produzione di manoscritti e documentazione, la committenza artistica e architettonica, l'interazione con le varie forme del laicato organizzato.

In questo senso, il confronto con le altre tradizioni storiografiche negli ambiti politico-istituzionale, economico, artistico, letterario, filosofico, risulta per certi aspetti fondamentale per la corretta ricostruzione dell'effettivo impatto dei frati nei diversi contesti sociali. Inoltre, in questo quadro la dimensione istituzionale degli Ordini, spesso trascurata nell'analisi specifica di alcune situazioni locali, dovrebbe essere sempre tenuta in debita considerazione. Soprattutto i processi cosiddetti d'istituzionalizzazione che caratterizzarono i gruppi mendicanti in seguito all'intuizione carismatica dell'esperienza delle origini, in prevalenza favoriti e sostenuti dalla politica del papato, sono stati analizzati in maniera sistematica, e lo sono tutt'ora, dalla storiografia tedesca tramite l'adozione di un solido approccio comparativo, come nel caso degli studi di Kaspar Elm e Gert Melville[18].

Una metodologia simile fu adottata anche dalla storiografia anglosassone, attribuendo in maniera organica una dignità storica anche agli ordini mendicanti cosiddetti minori, come nel caso degli studi di Clifford Hugh Lawrence e Frances Andrews[19].

Accanto a queste ricerche, che prendono in considerazione solitamente un campione di esperienze comunitarie abbastanza ampio, occorre tenere presente la miriade di studi di matrice prevalentemente locale sulla presenza dei mendicanti in singoli contesti cittadini o territoriali che caratterizzano le diverse storiografie europee[20]. Del resto, la frammentazione sia a livello di singolo Ordine considerato nella sua ampia dimensione territoriale, sia a livello di una pluralità di Ordini contemplati all'interno di singoli contesti urbani e regionali, è un problema che la storia dei frati mendicanti si trascina fin dagli esordi, non solo a causa delle barriere linguistiche e geografiche che per molto tempo ostacolarono il dialogo tra le varie storiografie – e che sono del resto oggetto di un lento ma progressivo abbattimento –, ma soprattutto a causa della natura su larga scala del fenomeno e della sua presenza nei molteplici contesti geografici e ambientali, oltre che nei numerosi ambiti e manifestazioni della società europea occidentale[21].

In questo contesto storiografico, per certi aspetti molto ricco e difficilmente inquadrabile in tutte le sue diverse sfaccettature, i Servi di Maria sono stati inclusi in maniera abbastanza limitata. Eppure se andassimo a approfondire gli studi specifici in merito la situazione non risulta per nulla lacunosa, anzi, le analisi di alcune tematiche attraverso l'osservatorio dei frati si moltiplicarono a partire soprattutto dagli anni Sessanta del Novecento grazie all'attività di ricerca di Dal Pino.

[18] Melville 2009; Elm 2016.

[19] Lawrence 1994; Andrews 2006.

[20] Un parziale resoconto in Viallet 2013. In questo senso risulta imprescindibile, per le pubblicazioni a partire dal 1980, la consultazione dei volumi di *Medioevo Latino* 1980 e sgg..

[21] A titolo di esempio, anche se riguardanti in prevalenza i Minori e i Predicatori, si vedano gli orientamenti storiografici in Bertrand 2001-2002; Berg 2006; Averkorn 2006; Ríos de la Llave 2006; García-Serrano (a cura di) 2018.

Nel caso della storiografia servitana, alla quale dedicheremo il primo capitolo, si assiste – come fu del resto per la maggioranza delle tradizioni agiografiche e storiografiche degli ordini religiosi – a una concentrazione di opere e studi focalizzati prevalentemente sugli eventi delle origini e sul carisma dei fondatori. In questo senso, le dinamiche di trasformazione degli ordini religiosi e il loro progressivo inserimento e radicamento in seno ai diversi contesti sociali sono state messe in evidenza, in parte, solamente negli ultimi trent’anni.

In questo studio ci siamo proposti di riprendere e raccogliere il meglio degli studi pionieristici di Dal Pino e degli studiosi successivi, cercando di progredire in special modo nell’ambito della ricerca archivistica e il reperimento di documentazione inedita, nella metodologia di analisi delle fonti indirizzata verso l’approfondimento dei rapporti tra i frati e i vari contesti sociali presenti nell’ambiente cittadino, oltre che nell’interpretazione diacronica delle vicende comunitarie e della loro interazione con la dimensione politica, economica e culturale dell’Italia comunale e signorile tra XIII e XIV secolo.

Certamente, qualsiasi studio di natura locale o regionale, che sia relativo a un singolo convento o a una pluralità di luoghi, non dovrebbe prescindere dal tenere conto della situazione istituzionale dell’Ordine di cui essi erano emanazione; e questo soprattutto nel caso delle aggregazioni regolari come quelle mendicanti, fortemente gerarchizzate a livello territoriale.

L’itinerario spirituale dei Servi di Maria s’inserisce in questo processo con caratteristiche e sfumature originali acquisite in un contesto specifico come quello della Firenze del primo Duecento. Nel corso del secondo capitolo cercheremo di ricostruire le dinamiche istituzionali che segnarono l’esperienza dei frati dalle origini fino alla fine del Trecento. Ci porremmo la questione della scelta da parte loro di abbandonare Firenze e praticare un *propositum vitae* regolare di natura eremitica e cenobitica presso il poco distante monte Asinario e, all’inverso, di quali furono le ragioni del loro ritorno nel contesto cittadino. A tal riguardo sarebbe da chiedersi se questo passaggio fu lineare o fece sorgere tensioni o contraddizioni in seno al gruppo e in che misura l’istituzione diocesana e il papato favorirono o accompagnarono queste trasformazioni. Inoltre, quali furono le diverse fasi e tempistiche del progressivo processo d’istituzionalizzazione che distinse l’Ordine tra l’ultimo quarto del Duecento e il Trecento? Su questo, numerosi interrogativi sorgono in merito al grado d’incidenza dell’evoluzione delle strutture comunitarie sulla proposta religiosa dei frati e su come questo, in generale, abbia condizionato i rapporti tra la gerarchia e la dimensione locale dell’Ordine, o ancora, a come le istituzioni comunitarie affrontarono il periodo di crisi causato dall’epidemia di peste nel corso del Trecento.

L’influenza dell’evoluzione istituzionale nei rapporti tra frati e società ebbe un impatto significativo che va circostanziato all’interno di diverse situazioni. Nel terzo capitolo approfondiremo i rapporti che furono frutto del progressivo radicamento dei frati nei diversi ambienti politico-sociali cittadini. I soggetti presi in considerazione sono molteplici, con lo scopo di far emergere la costante interazione tra dimensione religiosa e gli eterogenei ambiti istituzionali e sociali che caratterizzarono il mondo urbano: i regimi politici (comunali e signorili), i potentati locali (soprattutto le famiglie magnatizie e mercantili), e il laicato di diversa estrazione sociale vincolato ai frati da rapporti di natura giuridica,

economica o spirituale (oblati, benefattori e confraternite). In questo senso, ci si potrebbe interrogare attraverso quali modalità i frati interagirono con i diversi interlocutori presi in considerazione. In che misura fu presente nelle diverse forme d'interazione una logica di reciproco interscambio nel quale il bene economico era posto allo stesso livello del bene spirituale? In altre parole, qual era l'offerta religiosa proposta dai frati alle diverse realtà sociali del mondo cittadino e cosa ottennero in cambio? E soprattutto, dal confronto con i diversi ambiti e categorie sociali dei centri urbani, i frati cosa acquisirono in termini di capitale politico, economico e culturale? A tal riguardo un punto delicato riguarda l'estrazione sociale dei frati, dunque la ricostruzione dei loro profili e degli ambienti familiari di provenienza, i quali spesso diventarono sfuggevoli in seguito alla professione nell'Ordine.

In queste dinamiche, la dimensione economica – oggetto di analisi nel quarto capitolo – fu fortemente presente in un quadro generale che se da un lato vide alternarsi periodi di crescita e di crisi demografica ed economica, dall'altro fu spesso un catalizzatore nelle sue diverse sfaccettature per la formazione di nuove esperienze religiose, intersecandosi in maniera indissolubile con le aspirazioni spirituali di alcuni soggetti. Pensiamo soprattutto al valore salvifico assegnato al pauperismo, riscontrabile anche nei Servi di Maria con sfumature e caratteri molto diversi se confrontato con gli ideali elaborati dalle prime esperienze mendicanti, in special modo dai Minori e dai Predicatori. Dunque, sarebbe opportuno porsi il problema delle caratteristiche della proposta pauperistica dei primi frati e la sua evoluzione nel corso del Duecento e Trecento, ossia in che misura la politica assunta dalla curia romana in occasione del concilio di Lione del 1274 fu in grado di modificare in maniera rilevante il pauperismo dei frati e la concezione stessa delle loro pratiche economiche. Quale fu il loro atteggiamento nei diversi processi di adeguamento al nuovo contesto religioso come nel caso dell'esigenza di acquisire un proprio patrimonio fondiario e circuito di rendite fisse da parte dei conventi? L'analisi si soffermerà anche sulle nuove forme d'interazione economica che i frati promossero e sulle loro conseguenze di natura religiosa, soprattutto se essi furono in grado di estendere la loro influenza anche in contesti rurali lontani dalle città. Inoltre, verranno approfondite le dinamiche che coinvolsero i frati all'interno del circuito economico della morte e della salvezza messo a disposizione dal mondo urbano, che era in grado di variare a seconda dei contesti cronologici di riferimento.

Un confronto, quello con le esigenze spirituali dei ceti cittadini, che analizzeremo anche nel quinto e ultimo capitolo, tramite la dimensione culturale dei frati. In questo caso, è stata adottata una duplice prospettiva, una concernente la manifestazione verso l'esterno dei contenuti particolari della proposta religiosa dei frati tramite la parola, la scrittura e le arti figurative, e l'altra riguardante l'acquisizione del sapere e delle conoscenze, e dunque di tutto quello ruotante intorno al percorso di formazione e di studi dei frati. Quale interpretazione dettero al culto mariano in piena diffusione nel corso del Duecento? In che misura riuscirono a coniugare la devozione verso la Vergine, che sembrano privilegiare fin dalle origini, con le altre pratiche religiose e cultuali? Oltre a questo, sarebbe interessante ricostruire come e con quali forme fu veicolata all'esterno la loro proposta religiosa distinguendo il valore e il peso dato ai diversi canali di

trasmissione del messaggio religioso come l’arte, la liturgia, l’agiografia o la predicazione. Tramite queste forme d’interazione i frati proposero la propria visione del mondo, non senza una certa difficoltà nell’elaborarne i contenuti a fronte di una costante tensione tra il culto rivolto alla Vergine e la faticosa costruzione di un’immagine di frate da proporre tramite la diffusione di modelli di santità ben definiti.

A fronte di questi diversi livelli d’analisi, che devono essere concepiti come in costante osmosi tra di loro, le fonti prese in considerazione sono per forza di cose altrettanto diversificate a seconda delle tematiche affrontate. Proprio per questo abbiamo cercato di raccogliere, tramite una sistematica ricerca d’archivio e di biblioteca, un numero cospicuo di tipologie di fonti e di documenti, molti dei quali inediti, senza trascurare il riscontro sull’originale della documentazione edita che spesso comprende errori di trascrizione. Per quanto riguarda le fonti reperite, si tratta in prevalenza di originali o di copie prodotte dai notai, dalle istituzioni ecclesiastiche, dalle magistrature cittadine e dai frati stessi come nel caso della legislazione interna, l’agiografia, i registri contabili e la committenza artistica. In ogni capitolo approfondiremo gli aspetti particolari delle fonti consultate e utilizzate a seconda delle questioni affrontate, e dunque per ora ci limiteremo a cenni essenziali in merito.

Occorre innanzitutto evidenziare come il quadro delle fonti raccolte sia particolarmente disomogeneo a seconda dei contesti cittadini considerati, sia dal punto di vista di quelle direttamente commissionate dai frati sia da quelle prodotte da altri soggetti o istituzioni. Inoltre, se consideriamo il dato quantitativo e qualitativo, il quadro varia anche a seconda dei quadri cronologici esaminati, come nel caso – per fare solo alcuni esempi – del periodo post-concilio di Lione tra il 1274 e il 1285 e quello post-epidemico tra il 1350 e il 1355. Tuttavia, abbiamo cercato di ovviare a queste disproporzioni a livello geografico e cronologico prendendo in considerazione nella ricerca archivistica la maggior parte dei contesti locali situati in Toscana, nel Patrimonio di San Pietro, in Romagna e nell’Italia settentrionale[22].

Una delle principali fonti prese in considerazione è quella notarile, contemplata nelle sue diverse tipologie: compravendite, permute, procurazioni, testamenti, donazioni, oblazioni, professioni, adizioni di eredità. Da questi atti emergono le cosiddette ‘storie dei senza nome’ e soprattutto i diversi livelli di rapporto tra i frati e le molteplici componenti della società cittadina. Certamente, occorre sempre tenere conto delle ragioni intrinseche della loro redazione che ebbe principalmente lo scopo di rendere autentici i negozi comportanti lo stato giuridico di un bene o di una persona all’interno di un sistema condiviso di norme e relazioni. In alcune tipologie di atti notarili, la dimensione religiosa, economica e giuridica dei committenti o contraenti si compenetrarono in maniera significativa, come nel caso delle oblazioni, professioni o testamenti. Inoltre, tra questa documentazione occorre includere parte degli atti prodotti da soggetti istituzionali

[22] Sulle problematiche legate agli archivi dei mendicanti cfr. Bustreo 2007. In generale per l’Italia si veda l’ormai classico Cammarosano 1991 e per quanto riguarda soprattutto gli ordini monastici, Salvarani, Andenna (a cura di) 2002.

quali le magistrature e gli episcopati locali che, soprattutto a partire dai secoli XII e XIII, dotarono i propri uffici o cancellerie delle competenze e degli apporti dei notai[23].

Per quanto riguarda le lettere ecclesiastiche, si tratta principalmente di documentazione prodotta dalle cancellerie pontificie, cardinalizie ed episcopali dotate di una forma d'autenticazione diversa rispetto a quella notarile, come poteva essere il sigillo. Nella maggioranza dei casi queste lettere erano inviate ai frati in seguito a una loro richiesta o supplica, e riguardarono in prevalenza privilegi apostolici e di protezione, indulgenze, licenze edilizie o di compravendita, concessione di chiese, monasteri o conventi, nomine a incarichi ecclesiastici[24]. Su questo fronte, per il periodo tra XIII e XIV secolo, disponiamo del prezioso lavoro di edizione e regestazione di Dal Pino e dei suoi allievi che si rivela di assoluta importanza[25].

In merito alle fonti prodotte dalle magistrature locali, trattasi in prevalenza di statuti, atti consiliari, in particolare riformagioni e provvisioni, o registri di uffici particolari come nel caso di quelli finanziari[26]. Da questa tipologia di documentazione si possono trarre dati e informazioni utili per ricostruire i rapporti tra i regimi comunali o signorili, e i frati. In questo caso, risulta maggiormente delicato distinguere le deliberazioni prese dietro richiesta dei frati oppure per libera iniziativa del ceto dirigente, a meno che questo non traspaia dalla fonte stessa. Si tratta prevalentemente di concessioni e agevolazioni di vario tipo che potevano essere anche non approvate: elemosina in denaro o in materiale da costruzione per edifici, esenzioni fiscali, celebrazioni di feste e culti, elezioni o nomine a incarichi pubblici. Sono maggiormente discorsive le notizie reperibili nelle cronache cittadine dove le notizie sui frati mendicanti, soprattutto riguardanti il loro insediamento, sono numerose[27].

Oltre a questo panorama di produzione esterna all'Ordine, occorre considerare anche le fonti scritte o commissionate dai frati. Ci riferiamo soprattutto all'epistolografia ufficiale, la legislazione, i registri contabili e l'agiografia. In questa lista si potrebbero includere anche i documenti e gli oggetti d'arte commissionati direttamente dai frati, come gli atti notarili, i consulti giuridici, le opere artistiche o i manoscritti liturgici. Se per quanto riguarda la documentazione notarile i frati non erano in grado d'influenzarne le fasi di produzione e i contenuti, nel caso dei consulti e delle opere d'arte il loro punto di vista prevalse spesso. I *consilia sapientis* sono dei pareri pronunciati per iscritto da esperti giuristi in merito a varie questioni di natura giuridica sulle quali i tribunali non erano in grado di pronunciarsi con gli strumenti a disposizione. Ne disponiamo di numerosi della tipologia '*pro parte*', ossia commissionati dagli stessi frati e che erano redatti in

[23] Bartoli Langeli, Brolis, De Angelis 2019; Rossi 2019, pp. 433-449. Cfr. anche Carletti 2021b.
[24] Sulle lettere papali cfr. De Prosperis 2011.
[25] Dal Pino (a cura di) 1974; Monetti 1991-1992; Franchini 1993-1994; Reschiglian 1995-1996. Vista la difficoltà di reperimento di questi volumi, citeremo sempre il rinvio diretto alla fonte originale da me consultata in prima persona.
[26] Bartoli Langeli 1998.
[27] Si veda a vario titolo Capo 1977; Barone 2017; Dolso 2018.

modo tale da rispondere alle precise esigenze dei committenti[28]. Lo stesso si potrebbe dire per le opere artistiche che spesso erano finanziate da soggetti esterni come i regimi comunali, le famiglie magnatizie o le confraternite. Abbiamo esempi soprattutto di opere pittoriche: cicli decorativi o singole scene affrescate o a pittura murale, pale d'altare e tavole autonome, illustrazioni di codici miniati, sculture lignee intagliate o policrome, resti d'impianti architettonici.

Passando alle fonti di produzione propria, il panorama risulta essere abbastanza ampio e vario a seconda delle tipologie prese in considerazione. Tuttavia, se facessimo un confronto quantitativo con gli altri ordini mendicanti, il quadro si presenterebbe fortemente disomogeneo. Per quanto riguarda la legislazione interna e l'agiografia si riscontrano delle lacune considerevoli. Oltre alla regola di sant'Agostino che i frati adottarono fin dagli esordi comunitari, per tutto il Duecento e Trecento disponiamo solamente di un testo organico di *Constitutiones* implementato con i diversi decreti emanati dai capitoli generali a partire dal 1295. Non ci sono state trasmesse attraverso nessuna forma le decisioni prese in occasione dei capitoli provinciali. In generale, si tratta quindi di fonti normative elaborate con il fine di regolare la vita comunitaria e spesso con lo scopo di reprimere pratiche considerate nocive per la salute spirituale dell'Ordine e dei suoi appartenenti. In proposito occorre sempre tenere in debita considerazione come per numerose consuetudini che i frati seguirono non fu necessaria la loro codificazione giuridica[29].

Invece, per quanto riguarda l'agiografia e la cronachistica ci sono stati trasmessi solamente sei testi agiografici tramite copie manoscritte redatte tra il tardo Trecento e il Cinquecento, il cui contenuto risulta databile tra il XIII e XIV secolo, e nessuna cronaca risalente allo stesso periodo[30]. Un panorama carente che ci porta a interrogarci sulle problematiche legate alla trasmissione della memoria delle vicende comunitarie e al processo di progressiva strutturazione giuridica e identitaria dell'Ordine.

Di contro, la produzione e conservazione di registri di natura economica e gestionale risulta per certi aspetti rilevante, come anche nel caso delle lettere di partecipazione ai beni spirituali dell'Ordine inviate a diversi soggetti esterni. Sulla rendicontazione delle entrate e delle uscite disponiamo in sostanza di tre tipologie di fonti: il registro contabile del convento, dove erano segnate tutte le voci di entrata e uscita di un'emanazione locale, il registro contabile del priore generale, dove anche in questo caso erano segnate le entrate e le spese ma riguardanti le casse del superiore generale dell'Ordine, e le *ricordanze*, ossia dei libri nei quali erano annotate le operazioni economiche del convento considerate maggiormente rilevanti, soprattutto i debiti contratti e da saldare. A queste occorre aggiungere anche i libri di amministrazione di beni immobili e fondiari che si moltiplicarono nel corso del XIV e XV secolo[31].

Al riguardo della produzione cancelleresca interna all'Ordine, a fronte di un

[28] Ascheri 2003; Menziger 2011.

[29] Andenna, Melville (a cura di) 2005; Pansters (a cura di) 2020.

[30] Leonardi 2011; Rochini, Chiapparini 2022, pp. 57 e sgg..

[31] Bartoli Langeli, Bustreo 2004.

panorama molto ricco e vario riguardante gli altri ordini mendicanti, disponiamo in prevalenza delle cosiddette lettere *participationis Ordinis* prodotte dalla cerchia del priore generale, il quale – nel caso dei Servi di Maria – era l'unico estensore di questi documenti tramite l'apposizione del proprio sigillo. Il contenuto delle epistole era sempre identico e aveva lo scopo di rendere partecipe il destinatario ai beni spirituali dell'Ordine e alla celebrazione della memoria comunitaria. I formulari adottati variavano a seconda dei destinatari che potevano essere singole persone o soggetti organizzati come confraternite e aggregazioni religiose[32].

L'analisi di questa serie diversificata di tipologie documentarie e narrative potrebbe dunque aiutarci non solo a ricostruire in maniera organica e meno frammentata possibile il ruolo e l'impatto dei Servi di Maria nelle trasformazioni politico-economiche e socio-religiose dei diversi contesti cittadini dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo, ma – in special modo – di delineare nuove caratteristiche attribuibili al fenomeno mendicante considerato in tutte le sue diverse sfumature.

[32] Bartoli Langeli, D'Acunto 1999; D'Acunto 2005.

Capitolo 1
Memorialistica e storiografia dell'Ordine

Quando si affronta il tema dello studio del passato degli ordini religiosi occorre distinguere tre piani diversi di analisi: quello agiografico, quello erudito e quello critico. Nel primo caso si tratta di scrivere la storia di un'esperienza religiosa e dei loro protagonisti, considerati spesso dei santi, con lo scopo precipuo di trasmettere alla società una determinata immagine di essi e dunque dei modelli di comportamento ben definiti, nei quali la dimensione teologica assume un ruolo fondamentale[1]. Su questo piano s'interseca non di rado quello erudito, ossia la ricerca ampia e minuta di dati e notizie attraverso una sistematica consultazione di fonti archivistiche e librarie alla quale, tuttavia, non viene in genere affiancato un adeguato metodo storico-critico e di contestualizzazione delle informazioni al di fuori dell'Ordine di riferimento[2]. Nel caso dei Servi di Maria questi tre piani s'intersecarono in maniera evidente fino almeno al secondo Novecento quando, soprattutto grazie ai lavori di Franco Andrea Dal Pino, la storiografia riferibile all'Ordine fu in grado di uscire dal proprio recinto e di inserire le proprie vicende nell'ampio contesto della storia e della storiografia critica.

1.1 Tra erudizione e memorialistica ecclesiastica

Per quanto riguarda la produzione agiografica dei frati, che grosso modo fu costante e prevalente per tutto il XIV e XV secolo, ce ne occuperemo ampiamente

[1] Considerazioni specifiche e generali sul tema in Miccoli 2013; Boesch Gajano 2020.
[2] Ditchfield 1997.

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

in seguito. Per ora basti sapere come la sua tradizione sia stata caratterizzata da importanti lacune causate da tutta una serie di fattori legati alle vicende che videro protagonisti i frati tra XIII e XIV secolo.

Nel Quattrocento si assistette sostanzialmente a una riproposizione della memoria ereditata in un contesto profondamente mutato dall'emergere dei movimenti 'osservanti'. Nella maggioranza dei casi gli autori furono costretti a confrontarsi con i contenuti della limitata produzione agiografica del Trecento, tra cui la cosiddetta *Legenda de origine Ordinis*, l'unico testo trasmessoci che cerca di ripercorrere le origini dell'Ordine redatto tra il 1317 e il 1325 circa. La moltiplicazione dei tentativi di rielaborazione storica, come nel caso di Taddeo Adimari o Paolo Attavanti nel corso del secondo Quattrocento, furono concentrati prevalentemente sulle origini e non tennero conto, per esempio, di eventi e situazioni contemporanee o risalenti al Trecento[3].

La riscrittura storica fu dettata soprattutto dal contesto umanistico e da un'esigenza di costruzione di un'autocoscienza propria dell'Ordine in un periodo delicato di costante confronto tra le sue diverse anime. La redazione delle opere era spesso favorita dall'iniziativa ufficiale come strumento di rafforzamento e ricomposizione, e, per questo, proposta tramite una rielaborazione della lingua delle agiografie antiche secondo un linguaggio maggiormente comprensibile per i lettori del tempo.

Occorre evidenziare come le opere di carattere storico-agiografico prodotte nel corso del XIII fino al XV secolo non usufruirono del nuovo metodo di produzione di testi messo a punto con l'invenzione della stampa nel corso del secondo Quattrocento. Come è noto, la rivoluzione dei caratteri mobili non solo ebbe come conseguenza l'abbattimento dei costi di produzione e di acquisizione del materiale librario, oltre che l'incremento della sua diffusione, ma anche la trasformazione della cultura e della mentalità proprie alla società del tempo, abituata fino a quel momento al codice manoscritto[4].

Il papato e gli ordini religiosi furono in prima linea nell'adottare il nuovo mezzo di trasmissione con lo scopo di migliorare le proprie capacità d'influenza nei confronti di un mondo in rapida mutazione che vide il susseguirsi di eventi epocali[5]. Per i Servi di Maria lo strumento fu, invece, ampiamente adoperato – anche dagli stessi autori menzionati in precedenza – per testi a carattere poetico, esegetico, agiografico riguardanti santi tradizionali, e in special modo per l'omiletica[6]. In alcuni di questi, che ebbero una discreta circolazione e diffusione come nel caso dei *Trumphi, sonetti, canzon et laude de la gloriosa Madre di Dio* redatti dal frate maestro Gasparino Borro (1438 ca.-1498 ca.) e stampati poco dopo la sua morte nel 1498, si possono trovare importanti riferimenti alle vicende o a frati dell'Ordine. Un esempio risulta essere l'elaborazione di una nuova lista di nomi dei sette fondatori che differisce di molto con quella proposta dall'Attavanti (Bonfiglio, Alessio, Manetto, Sostegno, Uguccione, Vittore, Lotaringo). Questa

[3] Dal Pino 1972, I, pp. 50-62; Citeroni 2011-2012, pp. 100-106.
[4] Eisenstein 2011.
[5] A titolo di esempio cfr. Rospocher 2013.
[6] Besutti 1971, pp. 79-212; Branchesi 1972, pp. 21-26.

interpretazione del Borro, sulla scia di dati reperibili in particolare nella *legenda 'vulgata'* di Filippo redatta alla fine del XIV secolo, ebbe molto successo all'interno della congregazione dell'Osservanza di cui egli fu membro di spicco, essendo stato anche *socius* del vicario generale[7].

Un incremento dell'interesse verso le vicende delle origini, dei beati e in generale della storia dell'Ordine attestabile anche dalla redazione dei primi cataloghi *beatorum*, si riscontra in un'altra opera – oggi perduta – attribuita allo stesso Gasparino o a uno degli editori dei *Triumphi*, ossia Simone da Castellazzo, e datata a cavallo tra il XV e il XVI secolo. Di questa cronaca abbiamo una prima notizia da una lettera del 1612 di fra Gregorio Alasia (1578-1626) indirizzata all'annalista dell'Ordine Arcangelo Giani, di cui era collaboratore stretto, nella quale egli ne riassume anche il contenuto. A prescindere dalle poche informazioni in merito e dai contenuti riportati occorre sottolineare come questa supposta cronaca, che traccerebbe sistematicamente le vicende comunitarie dalle origini fino al 1492, sia la prima fonte cronachistica conosciuta riferibile all'Ordine[8].

Tuttavia, gli autori successivi sembrano porsi sul solco precedente tracciato dai loro omologhi del XV secolo, dando risalto alle origini e agli eventi di poco posteriori come nel caso di Giacomo Filippo da Ferrara († 1528) che scrisse l'orazione *De Origine et nobilitate religionis Servorum* tenuta in occasione del capitolo generale di Bologna del 1500. Nell'opera egli ricostruisce brevemente le origini dell'Ordine tramite l'apporto della *Legenda de origine Ordinis* per fini puramente retorici, integrandole con i pochi dati documentari, riferibili in special modo a privilegi papali, ai quali egli ebbe facile accesso in quanto procuratore generale tra il 1494 e il 1503[9].

Sulla stessa linea si presenta il *De origine Ordinis Servorum et vita beati Philippi* del 1512 di Cosimo Favilla, novizio all'Annunziata di Firenze nel 1497, maestro in teologia nel 1510 e abile predicatore. Cosimo si era opposto fermamente all'azione del frate Predicatore Girolamo Savonarola (morto nel 1498), nonostante il favore che il convento dell'Annunziata e il priore generale Antonio Alabanti avevano dimostrato nei confronti del predicatore ferrarese, soprattutto a fronte dei rapporti ambigui da lui instaurati con la famiglia Medici. Alcuni studiosi attribuiscono a Cosimo anche l'*Operetta novamente composta a consolazione delli devoti religiosi frati de Servi della Vergine Maria* stampata a Verona nel 1521, contenente la regola di sant'Agostino tradotta in volgare e un racconto sulle origini dell'Ordine, e la *Vita et miraculi del glorioso sancto Philippo fiorentino* redatta nel 1527[10].

[7] Borro 1910. Cfr. Recchilongo 1971; Besutti 1971, pp. 120-128; Dal Pino 1972, I, pp. 62-63; Minetti 1991; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 446-448.
[8] Soulier 1916, pp. 55-59; Dal Pino 1972, I, pp. 75-78; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 474; III/1, p. 217 doc. 508.
[9] Giacomo Filippo da Ferrara 1913. Cfr. Dal Pino 1972, I, p. 65-68; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, III/1, pp. 23-24 doc. 4, 32-33 doc. 29, 197 doc. 455; Citeroni 2011-2012, p. 107.
[10] Favilla 1913a, 1913b. L'*Operetta* è edita in Cosimo da Firenze 1993. Cfr. in part. Dal Pino 1972, I, pp. 69-71, 86-90; Branchesi 1972, pp. 41-43; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-

Queste opere emergevano da un contesto molto delicato per l’Ordine, risanato in parte dal riconoscimento del culto di Filippo da Firenze nel 1516 decretato dal pontefice Leone X. In questo periodo l’Osservanza ottenne maggiori margini di autonomia approvando delle nuove *Constitutiones* nel corso del capitolo generale di Mantova tenutosi nel 1515. In quell’occasione fu eletto vicario generale Filippo Albrizzi (1475-1531), editore delle costituzioni e, nello stesso anno, anche dell’*Exordium religionis fratrum Servorum beatae Marie*, un’opera che cerca di ripercorrere le origini dell’Ordine (che sembra ricalcare una *Historia dell’origine della religione de Servi e dell’Annunziata* di difficile attribuzione), e dell’*Institutio Congregationis fratrum Servorum beatae Mariae Observatium*, la prima cronaca a noi nota che ricostruisce le origini e la storia del movimento osservante[11].

La compilazione di cronache comincia a essere ricorrente nel corso del Cinquecento. Un ulteriore passo importante in questo senso lo compie Filippo Maria da Bologna (detto lo Sgamaita) con la sua *Cronica nostrae religionis*, iniziata nel 1521, di cui tuttavia ci rimane solo una copia tardo seicentesca conservata presso l’Archivio generale dell’Ordine di Roma. L’opera ripercorre la storia della famiglia regolare dalle origini fino al 1542, fornendo importanti dati cronologici e informazioni in merito ai periodi meno affrontati dagli autori anteriori come il Trecento o il Quattrocento, e corredando la trattazione con la trascrizione di numerosi documenti, molti dei quali andati in seguito perduti[12]. Non si notano scatti in avanti dal punto di vista del metodo analitico ma l’ampio ricorso alle fonti documentarie favorisce la ricostruzione di alcuni eventi cruciali per le vicende dei frati tra XIII e XIV secolo.

Fra Filippo scrisse la propria opera in un periodo decisivo per la Chiesa: la riforma ‘protestante’ promossa da Martin Lutero nel 1517 e gli eventi interconnessi a essa come la fondazione delle nuove congregazioni di chierici regolari e la celebrazione del concilio di Trento tra il 1545 e il 1563 furono eventi che trasformarono profondamente la *societas christiana*[13]. Dal canto loro, i frati cercarono di valorizzare le loro figure di beati in tal maniera di consolidare il carisma dell’Ordine con una serie di opere di autori diversi tutti influenzati dal particolare clima conciliare[14].

Il frutto maggiormente maturo di questo periodo fu senz’altro l’opera di Michele Poccianti. Nato a Firenze nel 1536, a sette anni fu novizio alla Santissima Annunziata sotto la guida di Zaccaria Faldossi, eletto generale nel 1557. Dopo

2008, III/1, pp. 157-158 doc. 350, pp. 186-187 doc. 426, p. 195 doc. 450, p. 198 doc. 457; Citeroni 2011-2012, p. 107.

[11] Albrizzi 1899a e 1899b (traduzione italiana in Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, III/2, pp. 203-225). Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 71-75; *Fonti*, III/1, p. 179 doc. 403, pp. 132-134 doc. 287, p. 213 doc. 498; Citeroni 2011-2012, pp. 107-108.

[12] AGOSM, *Annalistica*, *vol. MM. SS. Monumenta historica Ordinis...*, inserto 27. Edizione parziale a stralci in Filippo Maria da Bologna 1913, 1900-1901; Soulier (a cura di) 1911, pp. 125-128. Si veda in part. Dal Pino 1972, I, pp. 78-86; Citeroni 2011-2012, pp. 108-109.

[13] Per un quadro della situazione dell’Ordine nell’Impero germanico in quel periodo cfr. Wolff 2011-2012.

[14] Dal Pino 1972, I, pp. 90-93; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, III/1, pp. 214-215 doc. 502.

aver conseguito il magistero in teologia nel 1565, fu nominato reggente dello *studium* del convento di Firenze negli anni 1565-1567. Tra il settembre del 1566 e il febbraio del 1567 scrisse il *Chronicon rerum totius sacri Ordinis Servorum Beatae Mariae Virgini*s pubblicato in occasione del capitolo generale di Bologna tenutosi nel maggio seguente. Si tratta di una cronaca redatta secondo un'impostazione annalistica molto diffusa in quel periodo che traccia a grandi linee i principali eventi di cui furono protagonisti i frati e l'Ordine dal 1233 al 1566. L'opera, scritta a soli trent'anni, era principalmente indirizzata a sostenere i propositi riformistici del generale Faldossi, che presero consistenza tramite la compilazione delle nuove *Constitutiones* del 1569 redatte dallo stesso Poccianti nel particolare contesto post-conciliare. La sua predisposizione verso la storia e la consultazione della documentazione archivistica fu messa dunque al servizio della 'Controriforma'. Quando fu nominato priore della Santissima Annunziata nel 1572 ebbe modo di inaugurare un progetto culturale a carattere narrativo-iconografico di ampio respiro che coniugasse le esigenze del papato, le istanze politico-religiose di Cosimo I dei Medici e la ricomposizione dell'Ordine dopo l'assorbimento dell'Osservanza sancito nel 1570: in questo contesto furono promossi una serie di programmi iconografici presso l'Annunziata e la pubblicazione nel 1575 delle *Vite de' Sette beati fiorentini*, la prima opera a stampa esclusivamente incentrata sulle vicende dei fondatori che fu riedita postuma nel 1589 da Luca Ferrini con il titolo programmatico di *Difesa della nobiltà di Firenze e Discorso come la religione dei Servi sia stata fertile nella vigna del Signore* (Firenze, G. Marescotti, 1589)[15].

Nel suo complesso, l'opera del Poccianti s'inserisce in un contesto ben preciso di assorbimento dei fermenti 'osservanti' tramite una ricostruzione ben definita delle origini e dei fondatori, e in generale della storia dell'Ordine, favorendo in tal modo la ricomposizione delle diverse istanze spirituali provenienti dal basso.

In questo senso, l'azione del Poccianti incise in maniera rilevante influenzando uno degli ultimi esponenti di spicco dell'Osservanza come Damiano Grana, il quale promosse un programma simile a quello del cronista fiorentino riguardante, pertanto, la figura di Filippo da Firenze, commissionando al noto oratore e poeta Giulio Roscio la *Vita b. Philippi Benicii* nel 1591 corredata da una serie di illustrazioni incise dall'artista Antonio Tempesta: si tratta della prima opera a stampa riferibile a Filippo che riprende in sostanza dei passi del *Chronicon* del Poccianti. Siamo di fronte a un passaggio cruciale che condensa in esso i principali canoni della storia dell'Ordine come l'immagine dei sette fondatori e quella di Filippo. L'influenza dell'opera del Poccianti, particolarmente diffusa, si fece sentire fin da subito condizionando in maniera preponderante tutti i tentativi di ricostruzione storica posteriori[16].

In generale nel corso del Cinquecento e del Seicento, si evince un incremento della produzione di opere annalistiche a carattere storico in seno alla Chiesa e agli

[15] Poccianti 1567, 1575. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 95-109; Citeroni 2011-2012, pp. 109-110; Quaranta 2015.
[16] Dal Pino 1972, I, p. 110; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, III/1, pp. 529-530 doc. 1236. Cfr. Leuschner 2005, pp. 92-130; Zuppante 2009; Rinaldi, Salomon 2020.

ordini religiosi in generale. La riforma luterana fu in grado di mutare dal profondo la concezione del ruolo stesso nella storia delle istituzioni ecclesiastiche, trasformandone la visione e gli obiettivi. Esse furono indotte inevitabilmente a ripercorrere e ricostruire su basi maggiormente solide il proprio passato con lo scopo di opporsi alle pesanti critiche mosse dai protestanti tramite la pubblicazione delle *Centurie di Magdeburgo* scritte dal luterano Mattia Vlacich (1520-1575) tra il 1559 e il 1574. La risposta fu la redazione della monumentale opera degli *Annales ecclesiastici* tra il 1588 e il 1607 da parte di Cesare Baronio. L’incremento del conflitto tra le due visioni sul modo di concepire il Cristianesimo e la Chiesa fu in grado di favorire l’affinamento delle tecniche di analisi delle fonti al fine di rafforzare i contenuti delle tesi avanzate che ebbe esito maturo con l’esperienza di Jean Mabillon nel corso del secondo Seicento[17].

La situazione dell’Ordine, non dissimile da quella degli altri ordini religiosi, era dunque caratterizzata da un generale riassetto delle proprie strutture comunitarie dettate dal concilio tridentino, soprattutto in quelle legate all’ambito culturale e di studio[18]. Nel 1580 l’adozione delle nuove costituzioni e il riassorbimento definitivo della congregazione dell’Osservanza furono in grado di ‘normalizzare’ un quadro fortemente influenzato dai processi di centralizzazione promossi dalla Chiesa che, tuttavia, fu ben presto mutato dai continui fermenti e dalle pulsioni riformistiche[19]: nel 1593 fu costituita la congregazione eremitica di Monte Senario, dopo un declino della vita comunitaria sul monte a partire dagli inizi del Cinquecento. Da qui arrivarono i frati che contribuirono nel 1614 a formare l’Osservanza germanica su impulso dell’arciduchessa d’Austria Anna Caterina Gonzaga[20].

Le nuove esigenze spirituali del laicato gravitante intorno alle chiese e ai conventi dell’Ordine diedero vita a nuove esperienze religiose e forme organizzative come le compagnie dell’abito, riferibili al forte incremento della devozione verso la Vergine Addolorata: un contesto ben enucleato da fra Arcangelo Ballottini († 1622) nella sua opera intitolata *Vera origine et progresso dei Servi* redatta nel 1599, tramite la quale cerca d’interpretare il culto specifico ai dolori di Maria diffusosi in Italia a partire dal nord Europa[21].

Soprattutto in questo periodo, le raccolte agiografiche a stampa assunsero un valore notevole nel plasmare la coscienza identitaria degli ordini monastici e mendicanti ma anche delle nuove congregazioni nate dalle conseguenze delle trasformazioni epocali quattrocento-cinquecentesche. Essi furono concentrati nella costruzione di una propria fisionomia religiosa che si avvalse *in primis*

[17] Valeri 2019. Su Cesare Baronio e la sua opera cfr. Guazzelli, Michetti, Scorza Barcellona (a cura di) 2012. Su Mabillon, invece, si veda Leclant, Vauchez, Hurel (a cura di) 2010.
[18] Su questo si veda Rusconi 2011-2012; Bruni 2019.
[19] Barzazi 2011-2012. Per un’introduzione e il testo delle costituzioni del 1580 cfr. Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, III/2, pp. 83-115.
[20] Cfr. Di Domenico 2011-2012; Wolff 2014-2015.
[21] Ballottini 1603. Cfr. in part. Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, III/2, pp. 153-164. Sulle confraternite dell’Addolorata, a fronte di una vasta bibliografia in merito, mi limito a rinviare a Jacques 2014-2015 e Dias 2016. Sul culto negli ordini religiosi si veda Dompnier 2020.

dell'esaltazione dei propri santi dando vita anche a esperienze locali di un certo rilievo capaci di consolidare culture regionali spesso in competizione tra loro. Dunque, la conservazione della memoria storica assume un ruolo di primo piano con lo scopo di promuovere i caratteri peculiari della propria proposta religiosa sia per rafforzare la coesione e la formazione interna dei propri membri sia per affermarsi all'esterno nella competizione con gli altri ordini religiosi[22].

Per quanto riguarda i Servi di Maria, il destinatario principale di queste raccolte fu certamente il corpo ecclesiastico con l'obbiettivo precipuo di incrementare il prestigio del proprio Ordine ancora privo di santi canonizzati all'interno del sistema istituzionale della Chiesa di Roma, nonostante alcune vite dei loro beati furono scelte per arricchire delle raccolte locali: si pensi all'opera del monaco camaldolese Silvano Razzi (1527-1611) pubblicata nel 1593 intitolata le *Vite de Santi e Beati toscani*, nella quale, tra le altre cose, fu inclusa la *Vita del beato Bonfigliolo Monaldi fiorentino capo de' sette Fondatori dell'Ordine de' Servi* e la *Vita del beato Filippo fiorentino*[23].

Un protagonista in questo senso, inserito in un contesto interno caratterizzato da contrasti di carattere dottrinale e istituzionale difficilmente sanabili nel breve termine, fu Filippo Ferrari (1551-1626), priore generale dal 1604 al 1609 e vicario generale nel biennio 1624-1625. Personaggio dal grande spessore politico e teologico, le sue numerose pubblicazioni dimostrano uno sviluppato interesse agiografico ed ecclesiologico, oltre che una buona percezione delle materie storiografiche e geografiche. Tra queste occorre segnalare *Nova Topographia in Martyrologium Romanum* (1609), *Catalogus Sanctorum Italiae* (1613), *Catalogus generalis Sanctorum qui in Martyrologio non sunt* (1625), *Lexicon geographicum* (1627)[24].

In questo quadro, molto attivo e ricco, si forma e si afferma Arcangelo Giani (1552-1623), figura chiave per l'annalistica e, in generale, per la ricostruzione storica dell'Ordine: egli fu collaboratore del Ferrari e allievo del Poccianti[25]. Nato a Dicumano presso Firenze, fu novizio all'Annunziata da giovanissimo e fece professione nel 1569. Divenuto maestro si distingue ben presto per le sue doti. Nel 1591 scrisse il *Vera origine del sacro ordine de Servi di Santa Maria*, dedicato al console della repubblica di Firenze a Napoli, e il commento alla *Regola che diede papa Martino V… a fratelli e le sorelle della Compagnia de' Servi di Santa Maria* (nel 1424), dietro richiesta del vicario generale Lelio Baglioni[26]. Nel 1598, sulla scia di una serie di traslazioni dei resti del beato Filippo compiute a Todi nell'ultimo quarto del Cinquecento e in vista della richiesta di apertura del suo processo di canonizzazione (poi conclusosi solamente nel 1671), fu incaricato dal priore generale Angelo Maria Montorsoli di scrivere in volgare la *Historia del b. Filippo*, stampata nel 1604[27].

[22] Michetti 2009a.
[23] Razzi 1627, in part. pp. 305-315, 345-349. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 139-140; Riga 2016.
[24] Ferrari 1911a, 1911b. Cfr. Ulianich 1967; Spanò Martinelli 2014.
[25] Sulla sua figura cfr. in part. Montagna 1973; Busolini 2000.
[26] Entrambe le opere furono stampate a Firenze da Marescotti.
[27] Giani 1604. Cfr. Fagioli 1986a; Serra 1986, pp. 212 e sgg..

Dopo aver assunto l’incarico di provinciale di Toscana tra il 1606 e il 1609, gli fu assegnato dal capitolo generale di Roma di quell’anno il compito di ripercorrere la storia dell’Ordine dalle origini e di redigerla sotto forma di annali. L’obbiettivo di tale progetto era quello di riaffermare la comunità sulla scena culturale in un periodo di forte tensione con la curia romana causato dalla ben nota crisi che videro protagonisti Venezia e Paolo Sarpi[28]. Tuttavia, pochi anni dopo il lavoro fu arrestato a fronte dell’incarico affidatogli nel 1612 di scrivere la vita di Giuliana Falconieri al fine di preparare il suo processo di beatificazione dietro la spinta dell’ingresso nell’Ordine di Anna Caterina Gonzaga avvenuto nello stesso anno[29]. Nel 1618 si diede alle stampe il primo volume degli *Annalium sacri Ordinis fratrum Servorum B. Mariae Viriginis…* che parte dalle origini fino al 1433 facendolo seguire nel 1622 dal secondo volume che si chiude nel 1609[30].

L’innovazione maggiore del Giani, oltre che la ricostruzione sistematica della storia del proprio Ordine, fu indubbiamente il suo peculiare metodo di lavoro e utilizzo delle fonti che non manca mai di citare nelle proprie opere in indici appositi o attraverso note poste in calce a ciascun capitolo. Inoltre, egli si distingue dai predecessori per la mole di documentazione consultata, resa possibile dai suoi continui viaggi effettuati appositamente per il suo lavoro di redazione: nelle sue bozze preparatorie, e poi negli stessi *Annales*, rende noti documenti andati in seguito dispersi. L’operazione di ricerca preliminare della documentazione presso i diversi archivi dell’Ordine fu puntualmente annotato in due quaderni di appunti redatti intorno agli anni 1610-1611, conservati presso l’Archivio generale dell’Ordine, e in seguito nelle *Notulae*, un lavoro preparatorio in vista della stesura finale, conservate ora presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze[31].

Nella redazione dell’opera un ruolo fondamentale lo ebbe Gregorio Alasia, infaticabile frate e collaboratore dell’autore[32]. Occorre evidenziare come gli *Annales* furono la prima iniziativa editoriale del genere prodotta dagli ordini mendicanti, precedendo di qualche anno la stampa del primo volume degli *Annales Minorum* di Lucas Wadding (1625) e seguendo la scia degli *Annales* del Baronio[33].

In parallelo alla redazione di una storia scritta, il Giani fu promotore anche di un rinnovamento iconografico esemplato nella decorazione del Chiostro grande del convento della Santissima Annunziata di Firenze raffigurante le *Storie delle origini dell’Ordine* affrescate tra il 1604 e il 1616 da importanti maestri toscani quali Bernardino Poccetti, Ventura Salimbeni, Matteo Rosselli e Arsenio Mascagni[34].

L’opera del Giani rimase il modello di riferimento per gli autori successivi frenando in un certo senso il dinamismo nel settore della memorialistica

[28] Citeroni 2011-2012, pp. 110-112. Si veda anche Lavenia 2006.
[29] Montagna 1964, pp. 149-153, 158.
[30] Giani 1618-1622. Descrizione del contenuto in Besutti 1953, pp. 153-155.
[31] AGOSM, *Annalistica*, *Originum et fundationum conventum Ordinis Servorum B.M.V.*, A e B; BNCF, *Conventi soppressi*, *A.IX.1484*. Cfr. in part. Montagna 1973, pp. 518-520.
[32] Per la biografia dell’Alasia si veda ora soprattutto Bonazza 2010.
[33] Dias 1972, pp. 9-20 e 21-25; Dal Pino 1972, I, pp. 111-139; Citeroni 2011-2012, pp. 110-112. Sugli *Annales* del Wadding cfr. Pandzic 1977.
[34] Fabbri 1996, pp. 89-91; Fabbri 2009; Hoffmann 2013, pp. 418-436.

percepibile fin dal Cinquecento, ma dando un contributo fondamentale per l'esito positivo dei processi di canonizzazione e beatificazione aperti tra il Seicento e il Settecento. Infatti, in un clima generale di rivitalizzazione del culto dei santi promosso soprattutto dalla grande opera di catalogazione ed edizione di testi agiografici avviata dai Bollandisti a partire dal 1643[35], all'Ordine furono riconosciuti i culti di numerose figure appartenenti al suo santorale, colmando in tal modo un ritardo di secoli.

Nel 1671 fu canonizzato il primo beato Filippo da Firenze, mentre pochi anni prima, nel 1667, fu aperto il processo di beatificazione di Alessio, uno dei primi fondatori, da parte della famiglia Falconieri conclusosi solamente nel 1717. Nel 1721 a Firenze fece seguito l'apertura di quello degli altri sei fondatori, chiusosi poi nel 1725: nel 1734 fu riunito a quello di Alessio anche se i cinque miracoli presentati per i sette in quanto unico gruppo non furono ritenuti sufficienti per innalzarli agli onori degli altari e la causa fu rinviata nel 1744 da Benedetto XIV. Si dovette attendere fino al 1888 per il suo definitivo compimento. L'11 agosto 1694 fu aperto invece il processo canonico di Giuliana Falconieri, completato in seguito nel 1737[36].

Nel corso del Settecento i riconoscimenti subirono un'impennata, anche conseguentemente alla messa a punto della cosiddetta 'fabbrica dei santi' da parte del papato[37]: Pellegrino da Forlì fu canonizzato il 27 dicembre 1726, mentre i culti di Giovannangelo Porro (1451-1505), Francesco da Siena, Jacopo Filippo da Faenza (1454-1483), Tommaso da Orvieto († 1343) e Girolamo da Sant'Angelo in Vado († 1468), furono riconosciuti dai diversi pontefici rispettivamente negli anni 1737, 1743, 1761, 1768 e 1775[38]. In questo contesto Luigi Garbi (1662-1722) fu incaricato negli anni 1712-1714 di pubblicare, in collaborazione con Placido M. Bonfrizieri, la seconda edizione degli *Annales* del Giani, integrandola con un terzo volume che avrebbe dovuto ripercorrere le vicende dell'Ordine dal 1633 al 1725. Occorre sottolineare come nei primi due volumi gli autori aggiunsero tra parentesi quadre (al fine di segnalarlo al lettore) i passi che nella prima edizione furono inseriti dal Giani in sezioni diverse (come il *Tractatus de coenobiis* in appendice), o ancora le trascrizioni inedite di fonti documentarie che l'annalista decise di tralasciare o di cui non era a conoscenza[39].

Bisogna dire come l'attenta ricostruzione storica del Giani effettuata con le fonti a disposizione non sciolse un nodo cruciale dell'intera tradizione agiografica e memoriale dell'Ordine, ossia la sua scarsa conoscenza delle vite di alcuni beati come i primi fondatori o Giuliana Falconieri. Fu questa la principale ragione che spinse i frati, al fine di portare a conclusione i diversi processi canonici, a produrre testi fatti risalire consapevolmente all'epoca medievale: fu il caso, per esempio, di una *Memoria* concernente la morte di Giuliana e un *Giornale e ricordi* attribuito

[35] Godding 2009; Rochini, Chiapparini 2022, pp. 41 e sgg..
[36] Dal Pino 1997g, pp. 449 e sgg.; Serra 2014-2015, pp. 446-448, 455-456.
[37] A titolo di esempio si veda Zanotti 2004.
[38] Serra 2014-2015, pp. 448-454.
[39] Giani 1719-1721 (il terzo volume fu curato da Luigi Garbi in collaborazione con Placido M. Bonfrizzieri e stampato nel 1725 a Lucca sempre da Marescandoli). Si veda Dal Pino 1972, I, pp. 144-145 e anche Scapecchi 2019.

a un certo Niccolò da Pistoia retrodatato nel 1384[40]. Questi procedimenti, adottati anche per le opere artistiche – come fu il caso di una tavola raffigurante i sette fondatori conservata a Pistoia –, non sono riscontrabili solamente all'interno delle vicende dei Servi di Maria, anche se bisogna dire come essi ne fossero maggiormente predisposti[41].

A ogni modo, l'impegno dell'Ordine nel raccogliere le informazioni per i processi di canonizzazione e beatificazione – aperti in ritardo rispetto agli altri ordini religiosi – non permise i frati di dedicarsi a opere di ampio respiro di edizioni documentarie come, invece, avvenne per la maggioranza delle altre aggregazioni comunitarie. Un esempio in questo senso fu la pubblicazione dei *bullaria*, ossia la raccolta dei privilegi papali ottenuti nel corso del tempo: si pensi agli Eremitani nel 1628, ai Carmelitani nel 1715, ai Predicatori tra il 1729 e il 1740, ai Minori tra il 1759 e il 1804[42].

In proposito, le trasformazioni culturali e politiche del Settecento influirono pesantemente sul dinamismo storiografico dei Servi di Maria e di altri ordini religiosi, provocando un certo immobilismo. Tuttavia, occorre menzionare alcune figure di rilievo come Filippo M. Tozzi (1716-1775), studioso delle vicende della Santissima Annunziata – di cui ha redatto un libro di *Memorie* – e attento conoscitore dell'archivio del convento, soprattutto dei registri contabili da cui ha tratto informazioni di un certo interesse annotate in due tomi di spogli[43], o ancora Alessandro Filippo Piermei (1749-1807) autore di una grande opera stampata in quattro volumi da Antonio M. Vicentini (1869-1934) solamente nel 1927 che cerca di tracciare i profili delle principali figure che si avvicendarono nell'Ordine nel corso dei secoli[44].

Nel 1750 la comunità religiosa raggiunse l'apice della sua espansione numerica e territoriale che fu arrestata dalle soppressioni intraprese dagli Asburgo, in seguito soprattutto alla morte di Maria Teresa d'Austria nel 1780 con i provvedimenti di Giuseppe II, e poi da Napoleone nei territori occupati dalle truppe francesi, il quale nel 1810 decise di sopprimere le corporazioni religiose esistenti. Il periodo delle soppressioni, com'è noto, fu devastante per la conservazione del patrimonio archivistico e librario dei singoli conventi e degli ordini religiosi in generale, che fu caratterizzato da pesanti alterazioni tramite distruzioni, dispersioni e ricollocazioni presso gli istituti di conservazione statali[45].

[40] Sui due documenti cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 142-144. Edizione del secondo in Vangelisti (a cura di) 1910.
[41] Carletti, Massoni 2021, pp. 155-156, 160. Per il caso vallombrosano si veda Angelini 2008.
[42] Empoli (a cura di) 1628; Mansignano (a cura di) 1715; Ripoll, Bremond (a cura di) 1729-1740; Sbaralea (a cura di) 1759-1804.
[43] Tozzi 1905; Casalini, Ircani Menichini (a cura di) 2010; AGOSM, *Annalistica*, *Libro di spogli segnato A* e *B*, in parte editi in Montagna 1987b; Cattarossi 2010, 2011-2012, 2016.
[44] Piermei 1927-1934. Cfr. Roschini 1976, pp. 499-500.
[45] Azzalli 2014-2015. Cfr. Toccafondi 1991; Satto 2008.

1.2 La storiografia contemporanea (XX-XXI secolo)

Le soppressioni napoleoniche e leopoldine produssero un silenzio storiografico durato circa un secolo. In effetti, nel contesto generale di ripresa e risanamento degli ordini religiosi in seguito alle soppressioni, anche gli studi storici ripresero vigore come strumento di ricostruzione identitaria, resa fragile dalle trasformazioni indotte dai processi di secolarizzazione che caratterizzarono l'Europa occidentale fin dal Settecento[46].

L'avvento del positivismo e il perfezionamento di scienze quali la filologia e la diplomatica influenzarono fortemente la storiografia novecentesca dei Servi di Maria, concentrata soprattutto sulle edizioni di fonti medievali[47]. A inaugurare questa stagione fu senz'altro Agostino Morini (1826-1909), il quale – grazie anche allo slancio impresso da ricorrenze importanti per l'Ordine quali il sesto centenario della morte di Filippo (1885) e la canonizzazione dei Sette fondatori (1888) – scrisse lavori di un certo spessore[48]. A proseguire e ampliare l'operato del Morini fu Peregrine M. Soulier (1852-1924) tramite la promozione nello scorcio tra XIX e XX secolo di una grandiosa iniziativa editoriale che prese il titolo di *Monumenta ordinis Servorum sanctae Marie*, il cui primo volume fu pubblicato nel 1897[49]. Si tratta di una raccolta di un gran numero di fonti documentarie e narrative edite che s'innestava in un contesto generale di attiva ricerca e sistematica edizione di fonti e documenti intraprese dai diversi ordini religiosi, basti pensare ai casi dei Minori e dei Predicatori che cominciarono a pubblicare i propri *monumenta* a partire dal secondo Ottocento[50].

L'operazione fu portata avanti grazie all'esperienza quasi trentennale di ricerca archivistica e bibliotecaria del Soulier e con la collaborazione dello stesso Morini, Guglielmo Vangelisti (1883-1959), Lottaringo Raffaelli (1861-1932), Giuseppe Albarelli (1873-1942). Tra il 1897 e il 1919 furono pubblicati diciannove volumi[51]: nei primi sedici sono presenti un numero cospicuo di fonti databili ai secoli XIII e XIV come testi legislativi, documenti conventuali, testi liturgici, libri di amministrazione, opere agiografiche e narrative. Esemplificativo del variegato panorama di fonti (e della loro diversa tipologia) preso in considerazione risulta essere il *Chartularium Ordinis Servorum s. Mariae tempore sanctorum Fundatorum et sancti Philippi,* una raccolta di informazioni tratte da diverse fonti nella quale furono incluse le edizioni di documenti d'archivio, tra cui anche atti notarili[52]. L'intento principale era quello di completare e correggere le lacune riscontrate nell'opera del Giani e del Garbi, specialmente per quanto riguarda le origini dei conventi e le varie circostanze della vita di Filippo da Firenze.

Il lavoro di ricerca di Soulier negli archivi e biblioteche d'Italia, presso le quali era stato trasferito il patrimonio archivistico e librario dei conventi dell'Ordine in

[46] Michetti 2009b.
[47] Guarnieri, Pogliano 1993.
[48] Cfr. in part. Citeroni 2006-2007, pp. 565-569; Ryska 1964; Berlasso 2001.
[49] Branchesi 2003, pp. 9-13. Per un profilo biografico del Soulier cfr. Borntrager 1964.
[50] Cfr. Brewer (a cura di) 1858-1882; Fournier 1899.
[51] Branchesi 2003, pp. 15-39.
[52] Cfr. *Chartularium*, pp. 97-416.

seguito alle soppressioni dei secoli XVIII-XIX, fu esteso e minuzioso, apprezzabile nella serie di quaderni di appunti e di trascrizioni conservati presso il fondo *Annalistica* dell’Archivio generale dell’Ordine a Roma[53]. Di questo lavoro, perseguito anche dai suoi collaboratori e altri studiosi come Albarelli, Raffaello Taucci (1882-1971), Antonio Vicentini e Richard Rackwitz (1850-1891) – i quali spogliarono numerosi fondi, inclusi i notarili, di diversi archivi statali[54] –, ne usufruirono pienamente gli studiosi successivi valorizzandolo in maniera sistematica. Questa intensa opera di ricerca e di edizione, seppur in alcuni casi imperfetta, fu affiancata spesso da studi e osservazioni sui contenuti e da strumenti di ricerca come la *Bibliographia sanctorum septem Fundatorum et sancti Philippi*[55]. Un grande problema di questa stagione fu sicuramente quello di porre sullo stesso piano le informazioni ricavabili dai testi narrativi e quelli delle fonti diplomatiche e documentarie[56].

Un problema che Raffaello Taucci, in un contesto parzialmente diverso influenzato dall’opposizione di Pio IX al modernismo e, dunque, indirettamente anche alle nuove metodologie adottate dalla ricerca storica, ha tentato di sormontare tramite un’attenta valutazione del contenuto delle numerose fonti e una sua adeguata contestualizzazione[57]. Egli, dopo la pubblicazione nel 1926 e 1930 degli ultimi due volumi della collezione *Monumenta* iniziata dal Soulier, fu il capofila di una nuova stagione per la storiografia dell’Ordine tramite la fondazione della rivista *Studi Storici sull’Ordine dei Servi di Maria* in un anno dal valore altamente simbolico come il 1933 (ricorrenza del settimo centenario della fondazione dell’Ordine)[58].

Nell’introduzione al primo volume, il Taucci – rivolgendosi non solo ai frati dell’Ordine ma anche al mondo scientifico – traccia i principali obiettivi dell’iniziativa editoriale: valorizzare le fonti pubblicate nei *Monumenta* interpretando il loro significato e contenuto in modo tale da renderle maggiormente accessibili al pubblico ed evitare la dispersione degli studi raccogliendoli in un unico canale di pubblicazione[59]. La rivista a tiratura annuale fu pubblicata fino al 1942, quando fu interrotta momentaneamente la pubblicazione a causa dell’inasprirsi della seconda guerra mondiale, per poi riprendere solamente nel 1953. I contributi dei primi volumi rispecchiano gli interessi del Taucci: il periodo maggiormente trattato fu il Duecento tramite lo studio critico della *Legenda de origine Ordinis* e di alcuni documenti diplomatici, e la ricostruzione delle vicende di alcuni conventi quali quelli di Firenze e Montepulciano. Gli esiti di queste ricerche erano destinati a essere inclusi nell’opera intitolata *Storia dell’Ordine dei Servi di Maria*, iniziata nel 1947 ma

[53] AGOSM, *Annalistica*, *Soulier*, 54-56.
[54] AGOSM, *Schedario Albarelli*; ACSSA, *Fondo Taucci*; Vicentini 1922-1932; Rackwitz 1881.
[55] Soulier 1916.
[56] Per l’opera del Soulier cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 8-14, 189-190, 192-193, 201, 217-218; Citeroni 2006-2007, pp. 569-571.
[57] Cfr. in part. Citeroni 2006-2007, pp. 572-574. Si vedano anche Michetti 2007; Frugoni, Manselli 2015.
[58] Per un bilancio dei primi cinquant’anni cfr. Montagna 1983.
[59] Taucci 1933a.

rimasta interrotta al primo fascicolo, dove l'autore ebbe intenzione di ricostruire la vicenda storica dei fondatori a Firenze, poi affrontata in maniera approfondita in alcuni contributi pubblicati in *SSOSM*[60].

Arcangelo J. Papi fu uno dei primi a beneficiare delle ricerche dei suoi immediati predecessori per tracciare una sintesi delle origini tramite una tesi intitolata *Origine delle Costituzioni dei Servi di Maria* e pubblicata nel 1949. Pur soltanto sfiorando i vari temi del periodo dei primi sviluppi dell'Ordine, il Papi fissa l'attenzione sul testo delle *Constitutiones* di fine Duecento. La ricerca risulta incentrata prevalentemente sulle fonti documentarie raccolte e pubblicate dal Soulier, dal Taucci e dall'Albarelli[61].

Ben diversa risulta l'opera di Alessio M. Rossi, in totale disaccordo con il metodo storico adottato da Taucci di cui fu successore nell'incarico di annalista dell'Ordine. Il Rossi si pone sul solco della tradizione erudita e annalistica alla quale integra una buona conoscenza della documentazione archivistica, avvalendosi, tra le altre cose, di fonti a carattere liturgico o iconografico. Il principale frutto dei suoi studi fu senz'altro il *Manuale di storia dell'Ordine dei Servi di Maria* pubblicato nel 1956 che ben presto divenne punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi successivi[62].

Gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento segnarono uno spartiacque per il nostro discorso, il cui promotore principale fu Franco Andrea Dal Pino (1920-2015)[63]. Entrato nell'Ordine a soli quindici anni a Viareggio, dove nacque, conseguì in piena guerra la licenza in scienze storiche in Belgio, presso l'Università cattolica di Lovanio. Dal 1953 ricoprì l'ufficio di archivista presso l'Archivio generale dell'Ordine. In occasione del capitolo generale tenutosi a Roma in quello stesso anno, ebbe modo di contribuire all'uscita del nuovo numero della rivista *SSOSM* che era stata sospesa nel 1942. Fin da subito la sua ricerca fu focalizzata sulla storia comparata degli ordini religiosi, grazie anche alla frequentazione degli ambienti scientifici e accademici fortemente influenzati dal contesto di rinnovamento della storiografia medievale e religiosa del primo Novecento. Nel 1959 fu creato l'Istituto storico dell'Ordine, una premessa per la riforma istituzionale realizzata nel 1965 che fu indotta dagli esiti del Concilio Vaticano II. In generale, fu un periodo di grande dinamismo in tutti i settori del mondo cattolico: per quanto riguarda l'ambito storiografico dei Servi di Maria, furono fondate la collana *Scrinium historiale* nel 1961, la rivista *Moniales Ordinis Servorum* e le due collezioni regionali *Bibliotheca Servorum Mediolanensis* e *Bibliotheca Servorum Veneta* nel 1963. Durante il capitolo di Firenze del 1965, Dal Pino fu eletto come nuovo annalista dell'Ordine e, inoltre, fu incaricato della revisione delle *Constitutiones*[64].

[60] Dal Pino 1972, I, pp. 14-18; Citeroni 2006-2007, pp. 572-574.
[61] Una lunga e dettagliata recensione della tesi fu pubblicata da Dal Pino in *SSOSM,* 5 (1953), pp. 135-144 poi, in seguito, sintetizzata in Dal Pino 1972, I, pp. 18-25.
[62] Rossi 1956. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 29-32; Citeroni 2006-2007, pp. 574-575.
[63] Per un recente profilo bio-bibliografico si veda Carletti 2021c; Viliani 2021.
[64] Montagna 1976, pp. 301-304. Cfr. Dal Pino 2003b; Toniolo (a cura di) 2019.

In quegli anni, influenzato fortemente dagli esiti conciliari, si era dedicato anche al lavoro di ricerca e di stesura della sua tesi di dottorato sulla storia dell’Ordine dalle origini fino al 1304. L’opera, stampata tra il 1972 e il 1974 a Lovanio[65], non ebbe una grande risonanza in Italia; al contrario, negli altri paesi del Nord Europa ci si accorse fin da subito della sua importanza per la storia dei Servi di Maria e di quella religiosa *tout court*.

Il lavoro di Dal Pino potrebbe essere considerato come la conclusione della stagione storiografica iniziata da Morini e da Soulier alla fine dell’Ottocento (di cui si avvalse pienamente) in quanto rende nota al pubblico la maggioranza delle fonti riferibili all’Ordine nell’arco cronologico considerato. Il risultato fu la pubblicazione, tramite edizioni e regesti, di un *corpus* rilevante di fonti documentarie comprendente lettere ecclesiastiche, atti notarili e deliberazioni comunali. Un esito importante di quest’operazione fu anche la pubblicazione di un primo *Bullarium* dell’Ordine che lo mise alla pari con gli altri ordini mendicanti[66].

La tesi di Dal Pino rappresenta anche un punto di partenza in quanto le piste di ricerca aperte sono numerose. Giuseppina De Sandre Gasparini, Giovanni Grado Merlo e Antonio Rigon, in occasione del settantesimo compleanno dello studioso, decisero d’introdurre il secondo volume della collana *Quaderni di storia religiosa*, uscito nel 1995 e dedicato alle *Religiones novae*, con tre piccoli saggi che valorizzarono in maniera decisa gli apporti dell’opera all’interno del dibattito storiografico contemporaneo sulla storia religiosa e sugli ordini religiosi tra XII e XIII secolo[67].

Il suo merito principale fu sicuramente quello di far respirare la vicenda storica di un’esperienza religiosa quale quella dei Servi di Maria nell’ampio contesto politico, economico e culturale dell’Occidente medievale. Un punto di forza fu senz’altro l’adeguata contestualizzazione delle sue diverse dimensioni locali attraverso un utilizzo appropriato della documentazione notarile. L’efficacia del suo metodo di ricerca gli fu riconosciuto ben presto negli ambienti accademici italiani: egli ebbe modo di contribuire allo sviluppo della scuola creatasi nel particolare contesto dell’Università di Padova che fece progredire lo studio della storia religiosa in diverse direzioni[68]. La sua esperienza maturata nel mondo universitario fu coniugata all’interno degli studi dei Servi di Maria incitando i propri studenti, soprattutto nel corso degli anni Novanta, a indagare diversi aspetti della storia dei frati, specialmente per quanto riguarda il Trecento. Questo periodo fu oggetto di approfondimento nella miscellanea di studi editi o inediti intitolata *Spazi e figure lungo la storia dei servi di Santa Maria (secoli XIII-XX)* pubblicata nel 1997[69], e in seguito tramite la stampa tra il 1998 e il 2008 degli importanti volumi delle *Fonti storico-spirituali dei Servi di s. Maria* che contemplano il periodo dal 1245 al 1623[70].

[65] Dal Pino 1972.
[66] Il *bullarium* fu anche pubblicato in un volume a parte: Dal Pino (a cura di) 1974.
[67] Merlo 1995; De Sandre Gasparini 1995; Rigon 1995.
[68] Carletti 2021c, pp. 161-162.
[69] Dal Pino 1997a.
[70] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008.

In questo senso, la ricerca di Dal Pino fece fare un salto qualitativo anche allo studio della storia all'interno dell'Ordine. Per esempio, Davide M. Montagna, Eugenio M. Casalini e Pacifico M. Branchesi s'interessarono, nel corso del secondo Novecento, di diversi aspetti non solo riferibili al Medioevo, pubblicando numerosi lavori di pregio[71]. In questo contesto occorre inserire anche l'opera monumentale di Ubaldo M. Forconi, il quale cerca di ripercorrere a grandi linee, attingendo soprattutto dalla tradizione erudita e storiografica, la storia di tutti i conventi dell'Ordine dalle origini fino al Novecento[72].

Questi studiosi poterono contare sulle competenze archivistiche di Odir J. Dias, archivista dell'Ordine e collaboratore fidato di Dal Pino, il quale produsse tra le altre cose anche numerosi studi sulla storia dell'Ordine e soprattutto le edizioni di importanti fonti conservate presso l'Archivio generale di Roma[73].

A cavallo tra il Novecento e il nuovo millennio, alcune tematiche di Dal Pino furono riprese e ampliate da Raffaella Citeroni, sua allieva presso l'Università di Padova. La sua tesi di dottorato discussa nel 1997 e pubblicata nel 1998 mise luce su diversi aspetti della storia dell'Ordine nel corso del Trecento tramite l'analisi degli insediamenti locali di Venezia, Verona e Treviso[74]. L'opera fu il frutto di un lavoro di ricerca archivistica esemplare che fu in grado di legare l'analisi minuziosa delle vicende locali con le generali trasformazioni istituzionali che caratterizzarono l'Ordine in quel periodo delicato. La Citeroni, come Dal Pino, ebbe il merito di valorizzare la ricerca sui Servi di Maria all'interno dei grandi filoni tematici che caratterizzarono la storiografia religiosa nel corso dei primi decenni del Duemila, partecipando, tra le altre cose, ai Convegni internazionali organizzati dall'Istituto Storico O.S.M.[75]. Questi incontri cercarono di ripercorrere le grandi questioni della storia dell'Ordine dalle origini fino al 1950 attraverso i nuovi apporti della ricerca storica.

In generale, dunque, le prospettive di ricerca aperte dalla tesi di Dal Pino sono state in parte ampiamente percorse, soprattutto al riguardo degli aspetti legati alla dimensione istituzionale dell'Ordine e della sua organizzazione giuridico-economica, mentre una peculiare attenzione fu attribuita ai rapporti con la gerarchia ecclesiastica. Meno solcato, invece, fu il terreno dei rapporti con la dimensione locale esterna ai conventi dei frati, ossia le magistrature locali e le diverse componenti sociali che composero la società urbana dell'Italia centro-settentrionale nei secoli XIII-XIV. In proposito, occorre evidenziare come si noti l'assenza di una disamina dei diversi aspetti che caratterizzarono i rapporti tra i frati e i diversi soggetti sociali presenti nel contesto cittadino effettuata all'interno di un quadro generale che consideri il maggior numero possibile di dimensioni locali, soprattutto per quanto riguarda il Trecento.

[71] Su Montagna cfr. Dal Pino 2005; Gai 2010. Sul Casalini si veda Crociani, Liscia Bemporad, (a cura di) 2014, pp. 7-9, 315-323 (bibliografia).
[72] Forconi (a cura di) 1972-1980.
[73] Dias (a cura di) 1969, 1973, 1986.
[74] Citeroni 1998.
[75] *Ordini religiosi* 2006-2007; *I Servi di santa Maria* 2009; *I Servi di santa Maria* 2011-2012; *I Servi di Maria* 2014-2015.

Capitolo 2
La dimensione istituzionale tra conflitti interni e processi di “normalizzazione”

2.1 Le contraddizioni del nucleo primitivo: eremiti e mendicanti (1245-1274)

Il momento originario di qualsiasi evento storico ha da sempre attirato il maggior numero di attenzioni da parte degli studiosi. Marc Bloch, nella sua *Apologia della storia o Mestiere di storico*, fece uso dell’espressione ‘idolo delle origini’ al fine di evidenziare le contraddizioni di un’analisi esclusivamente incentrata sugli inizi di un determinato fenomeno, facendo l’esempio della storia religiosa e soprattutto del cristianesimo: «La questione, in una parola, non è più di sapere se Gesù sia stato crocifisso e sia poi risorto. Quel che ormai si tratta comprendere è come avvenga che tanti esseri umani intorno a noi credano nella Crocifissione e nella Resurrezione»[1].

Lo stesso discorso si potrebbe fare per le origini degli ordini religiosi che catalizzarono la maggioranza delle riflessioni e degli studi da parte degli stessi appartenenti e poi in seguito degli storici moderni: i primi erano guidati nel dare un valore apologetico alla storia comunitaria, plasmata dalle influenze derivanti dagli eventi e dai processi contingenti, mentre i secondi – attenti alla decostruzione del ‘mito delle origini’ – si concentrarono nel ricostruire le dinamiche che contribuirono all’elaborazione di quel determinato passato[2].

[1] Bloch 2009, pp. 24-29, citazione a p. 27.
[2] Sul tema si veda Cygler 2012.

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell’Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

Questo vale anche per i Servi di Maria, anche se, a differenza degli altri gruppi religiosi sorti nel XIII secolo, occorre aggiungere la quasi inesistenza di fonti coeve alla fondazione della *fraternitas* primitiva: l'unico testo che cerca di ripercorrere le origini, la cosiddetta *Legenda de origine Ordinis*, oltre che esserci stata tramandata tramite un'unica copia di fine Trecento, presenta una stratificazione testuale molto complessa redatta in diversi momenti cronologici. Nella sua tesi di dottorato discussa nel 1972, Dal Pino mise in luce a grandi linee il percorso spirituale intrapreso dai primi fondatori negli anni 1245-1250, smentendo in parte le incongruenze cronologiche riportate dalla *legenda* che retrodatava l'anno di fondazione al 1233. Il carattere di unicità di questo testo, anche per quanto riguarda la sua tradizione manoscritta, costrinse la maggioranza degli autori posteriori a doversi confrontare con le informazioni in esso contenute, non prendendo in considerazione a pieno il contesto cronologico del tutto diverso nel quale fu prodotto[3].

Dunque, la ricostruzione dell'itinerario spirituale dei primi fondatori si basa forzatamente sulla critica di un'unica fonte e, per giunta, di gran lunga posteriore, il che potrebbe indurre a letture errate e sommarie. Di seguito cercheremo di ripercorrere, attraverso l'analisi della documentazione archivistica superstite, la formazione e il progressivo sviluppo istituzionale della *fraternitas*, analizzando le dinamiche e le contraddizioni che la portarono a praticare un *propositum vitae* di natura prevalentemente eremitica presso il monte Asinario, a uno di stampo prettamente apostolico presso i contesti cittadini dell'Italia centrale.

2.1.1 Le origini: l'esperienza sul monte Asinario

Partiamo dalla prima fonte che attesta l'esistenza di un gruppo religioso denominato *Servi sancte Marie* datata 13 marzo 1249. Si tratta di una lettera di Raniero da Viterbo, cardinale legato nell'Italia centrale, ora irreperibile e trasmessaci in copia unicamente dalla *Cronica* di Filippo da Bologna redatta nel 1521: il documento riporta dati di un soggetto comunitario dalla situazione giuridica ben definita[4]. Il prelato, rivolgendosi al priore e ai frati di santa Maria di monte '*Sonario*', detti Servi di santa Maria, li prende sotto la protezione della Sede apostolica confermando la concessione della regola di sant'Agostino e dell'«*institutio dicti ordinis*» a loro fatta da Ardingo, vescovo di Firenze. Egli, in seguito, proibisce ai frati professi di trasferirsi presso un altro luogo senza il consenso scritto del priore – a meno che il pretesto non sia di perseguire una forma di vita maggiormente rigorosa – e concesse la licenza di accettare nuovi soggetti all'interno della comunità[5].

[3] Dal Pino 1972, I, pp. 239-439.

[4] Per il testo della lettera cfr. AGOSM, *Annalistica*, *vol. MM. SS. Monumenta historica Ordinis*..., inserto 27, cc. 14-15; Dal Pino 1972, II, pp. 139-140 doc. I 1 (regesto). Sul cardinale cistercense Raniero Capocci, fermo oppositore dell'imperatore Federico II, si veda Kamp 1975 e Thumser 2013. Sul ruolo dei legati nella propaganda antiimperiale cfr. Maleczek 1994.

[5] Dal Pino 1972, I, pp. 819-828.

La lettera del cardinale fu richiesta probabilmente dai frati al fine di ottenere una sanzione giuridica da parte della Sede apostolica durante un periodo di forte incertezza alimentato dal contesto politico-religioso di Firenze e della Toscana: il vescovo Ardingo era deceduto da circa due anni, ma ancora non era stato eletto il suo successore alla cattedra episcopale, mentre il partito imperiale, dominatore del contesto toscano almeno dal 1245-46, dopo la sconfitta subita a Parma il 18 febbraio 1248 perse il controllo della Romagna a discapito del legato papale Ottaviano degli Ubaldini. Quest'ultimo era detentore a titolo personale di ampi territori nel Mugello, inclusa anche parte della zona del monte Asinario citato nella lettera: si tratta di un luogo roccioso e boscoso distante circa diciotto chilometri a nord di Firenze dove i frati si erano ritirati[6].

I dati fornitici dalla missiva ci pongono davanti a una situazione giuridica ben definita che i frati vorrebbero fosse riconosciuta dalla curia romana: lo fanno ritenere oltre che l'adozione della regola di sant'Agostino, l'utilizzo del termine *ordo*, l'istituzione della carica di *prior*, e la concessione di un'*institutio* complementare di cui non si specificano i termini.

La concessione di una regola esistente a un gruppo di persone era prerogativa del vescovo diocesano e in linea con quanto prescritto dal concilio Lateranense IV del 1215: nel caso specifico avvenne sicuramente prima del 3 maggio 1247, data probabile della morte di Ardingo. Pertanto, l'azione del presule fiorentino non sembra limitarsi a questo: Dal Pino ha giustamente ipotizzato come egli abbia concesso ai frati l'uso dei terreni appartenenti alla Mensa episcopale situati sul monte Asinario, donati da un certo Giuliano da Bivigliano tra il gennaio e il giugno del 1241[7]. I regesti degli atti di donazione ci sono stati trasmessi dal cosiddetto *Bullettone*, una specie di catasto prodotto nel 1323 dal capitolo della cattedrale di Firenze contenente notizie riguardanti beni, diritti, giurisdizioni e oneri della Mensa episcopale, e successivamente anche dal libro di affitti e rendite degli anni 1342-1396, sempre della diocesi fiorentina[8].

Nel corso del XIV secolo, quindi, i terreni donati da Giuliano nel 1241 risultano ancora in possesso della diocesi e furono teatro di una non trascurabile presenza religiosa come testimonierebbero alcuni legati testamentari dei primi decenni del secolo indirizzati agli «*eremitis seu fraticellis de Monteasinario*»[9] e soprattutto un atto del 22 luglio 1335 trascritto in un altro libro di affitti e rendite della diocesi degli anni 1328-1341: si tratta della concessione della licenza da parte

[6] Dal Pino 1972, I, pp. 825-826. Su Ardingo, vescovo di Firenze dal 1231 al 1247 si veda Benvenuti Papi 1988. Solo nel febbraio del 1250 fu eletto come nuovo presule Filippo Fontana da Pistoia. Cfr. Zanella 1997. Sul Mugello e sugli Ubaldini si vedano Zagnoni 2008 e Monti, Pruno (a cura di) 2015. Nei documenti coevi, e almeno fino al Quattrocento, appaiono sempre i termini 'Asinario' o 'Sonaio' e non 'Senario'. Cfr. Pallabazzer 1999 e in generale Dal Pino 2009c.

[7] Sui terreni donati da Giuliano da Bivigliano cfr. Dal Pino 1972, I, p. 802-808; II, pp. 201-202 docc. III 1-2. Sul contesto si veda Nelli 1988.

[8] Firenze, Archivio arcivescovile, *Mensa vescovile*, *Bullettoni*, 8, ff. 72r, 114r. Sul *Bullettone* cfr. Dameron 1989, pp. 40-46, 1991, pp. 16-21; Tanzini 2013, p. 86.

[9] Dias 1980, pp. 48-49; Dal Pino 2009c, pp. 475 e sgg.. Per un ulteriore lascito rivolto a degli 'eremiti' residenti sul monte si veda ASF, *NA*, 11388, f. 274v.

dell'allora vescovo Francesco Silvestri a due frati di nome Pietro e Cristoforo di poter disporre presso l'eremo di '*Monteasinaio*', appartenente all'episcopato fiorentino, di un oratorio con campana e altare dove poter loro stessi, se presbiteri – o tramite il sacerdote del vicino villaggio di Bivigliano –, celebrare messa e altri uffici divini sottostando all'obbedienza del presule e l'osservanza dell'ufficio romano[10].

Un dato da evidenziare riguarda il collegamento diretto tra i possedimenti dell'episcopato sul monte e il loro utilizzo a fini religiosi. È probabile, quindi, che l'*heremitorio* citato corrispondesse al sito dove fu fondato da parte dei primi Servi di Maria l'oratorio intitolato alla Vergine indicato nella lettera del 13 marzo 1249 e, come vedremo, da loro progressivamente abbandonato a partire dagli anni Sessanta del Duecento.

Dunque, si potrebbe affermare – soprattutto alla luce degli atti riportati nei libri d'amministrazione diocesani – che i frati dipendessero dalla giurisdizione territoriale del vescovo, nonostante dalla lettera del cardinale Capocci – come ha sottolineato Casalini – emerga un intento di risiedere stabilmente presso il monte e, di conseguenza, un desiderio di *stabilitas*, visto che ai nuovi professi non fu permesso di abbandonare il luogo senza il consenso del priore, a meno che non fosse per praticare una forma di vita *arctior* rispetto a quella adottata[11].

Questa formula presupporrebbe una precisa intenzione di perseguire un *propositum vitae* di stampo cenobitico presso il monte e le fondazioni future: il gruppo, infatti, sembra proiettato verso una potenziale espansione numerica, e forse geografica, come lascerebbe intuire la licenza ottenuta di poter ricevere nuovi proseliti al suo interno.

Proseguendo nell'analisi della lettera del cardinale si evince anche una peculiare devozione nutrita dai frati verso la figura di Maria: lo attesterebbero l'intitolazione dell'oratorio a lei dedicato e l'appellativo di *servi sancte Marie* con il quale essi vengono denominati nel documento.

Probabilmente, questo carisma peculiare contraddistinse i primi membri dell'aggregazione anche nel periodo anteriore alla loro unione comunitaria: in un atto del 28 marzo 1245, un gruppo di laici detti esplicitamente *servi sancte Marie* lasciarono all'appena fondata *societas sanctissime Virginis Marie*, i cui membri erano anch'essi detti *servi sancte Marie*, la gestione dell'ospedale di Santa Maria di Fonte Viva, appartenente alle monache di San Jacopo a Ripoli e situato a Sesto nel popolo di San Quirico a Ruballa, vicino Bagno a Ripoli (zona a sud-est di Firenze)[12].

Il primo gruppo, verosimilmente una compagnia di laici dedita a un regime di vita caritativo-penitenziale, viene identificato da Dal Pino con quello a cui

[10] Si tratta di una registrazione notarile resa nota già in Calzolai 1970, p. 158 e poi, nel contesto storiografico servitano, da Stefano M. Viliani. Fu segnalato Dal Pino 2009c, p. 492, poi in seguito edito dallo stesso Viliani con la consulenza di Odir J. Dias in Viliani 2010, p. 54. Su Francesco Silvestri cfr. Salvestrini 2018.
[11] Casalini 1988, p. 190.
[12] Dal Pino 1972, II, pp. 203-204 doc. III 4. Su questo si veda soprattutto Dal Pino 1997g, pp. 472-474 e Crociani 2014. Sull'ospedale di Fonte Viva si veda anche Stopani 2008, mentre per Bagno a Ripoli, Pirillo (a cura di) 2008.

appartennero i primi fondatori prima della loro unione, non solo per l'appellativo comune adottato ma anche in quanto uno dei concessori, Enrico di Baldovino, assunse un ruolo molto importante negli affari economici del gruppo regolare tra il 1250 e il 1252, fino a farne parte integrante come oblato nel 1265[13].

Sempre secondo Dal Pino, nel 1245 alcuni appartenenti alla congrega di Enrico si traferirono, poco prima della stipula dell'atto di concessione dell'ospedale di Fonte Viva, presso la compagnia della 'Santissima Vergine', citata nello stesso documento, a cui fu conferita la cura dello xenodochio: sia Stefano Orlandi che Gilles Gerard Meersseman ritengono che quest'associazione sia stata fondata da Pietro da Verona, un frate appartenente all'ordine fondato da Domenico da Caleruega e morto assassinato nel 1252[14].

Abile e rinomato predicatore, almeno dall'autunno del 1244 fu presente a Firenze in un clima di riconciliazione tra papato e impero, forse chiamato da Ruggero Calcagni, priore dei frati Predicatori locali e inquisitore, al fine di contrastare l'eterodossia catara allora dilagante in città: le sue prediche ebbero un certo successo inducendo il Comune ad ampliare la piazza antistante la chiesa di Santa Maria Novella dei Predicatori nel dicembre dello stesso anno. Nel 1245, lo scontro tra il nuovo podestà Pace Pesamigola e Ruggero sulla sorte dei fratelli Barone, filo-ghibellini e accusati di eresia, fece inasprire il conflitto politico-religioso interno a Firenze costringendo lo stesso priore e Pietro da Verona ad abbandonare la città[15].

Dalle fonti disponibili, in generale molto scarse per quanto riguarda la vita del predicatore veronese, non emerge nessun indizio del suo impegno nella fondazione della *societas* della santissima Vergine a Firenze[16]. Tuttavia, di recente

[13] Emigrato a Firenze da 'Anguillaria', il suo profilo, come sottolinea Dal Pino, potrebbe corrispondere a quello dei fondatori prima dell'adozione della regola di sant'Agostino: si tratta di un *civis novus* inurbatosi di recente nei sobborghi urbani orientali di Firenze con l'intento di cercare fortuna praticando quei mestieri altamente remunerativi dal punto di vista socio-economico come la mercanzia, il commercio o il notariato. Come molti di loro, egli ebbe l'esigenza di costruire rapporti di mutua assistenza in un contesto nuovo e abbastanza ostile tramite l'affiliazione a movimenti religiosi laicali, nei quali poter prima di tutto soddisfare i propri bisogni spirituali (Benvenuti Papi 2016b, p. 163). Enrico sembra inserirsi pienamente nell'articolato tessuto religioso cittadino, prendendo parte a quell'ampio movimento penitenziale sorto negli anni Venti del XIII secolo detto *ordo Penitentium*, composto da laici desiderosi di perseguire un regime di vita spirituale maggiormente rigoroso, e anche al dinamismo cultuale e caritativo di una locale confraternita mariana. Cfr. ASF, *Diplomatico*, *Cestello*, 1257 novembre 10; *Chartularium*, pp. 315-316; Taucci 1966, pp. 95-98; Dal Pino 1972, I, p. 773-775; II, pp. 17, 205, 251-253, 264-265. Sull'ordine dei Penitenti e sulla religiosità penitenziale si veda almeno Casagrande 1995. Per una prospettiva antropologica, d'obbligo il rimando a Magli 1977.

[14] Orlandi 1946-1947; Meersseman 1977, pp. 754 e sgg.. Su Pietro da Verona si veda Benedetti 2015, 2022.

[15] Sul contesto politico-religioso di Firenze e sull'azione di Pietro da Verona si vedano Gagliardi 2013, pp. 114-116; 2022, pp. 155-160. Sulla lotta all'eresia come strumento politico si veda Orioli 1994.

[16] Per i dubbi in merito alla fondazione da parte sua di compagnie mariane con lo scopo di diffondere il culto della Vergine cfr. soprattutto Le. Pellegrini 2007.

e sulla scorta di alcuni documenti inediti gli viene attribuita da Marco Rainini la fondazione di una *societas* '*seu schola fidelium*' di Milano[17], anche se occorre attendere la sua canonizzazione nel 1253 per assistere alla moltiplicazione della fondazione di compagnie a lui intitolate[18]. Nondimeno risulta plausibile che Pietro durante la sua azione di predicazione abbia avuto un ruolo nelle dinamiche religiose che caratterizzarono gli ambienti penitenziali e mariani di Firenze, soprattutto a fronte della coincidenza temporale tra la sua presenza in città e l'emergere delle prime notizie riguardanti la *societas sanctissime Virginis*.

Pertanto, dalle fonti coeve il nome di Pietro non sembra affiorare mai: nel caso dei frati siamo al corrente del ruolo decisivo assunto da Ardingo nella concessione della regola e dei terreni sul monte, ma anche per quanto riguarda la promozione della *societas* menzionata: in un atto del 5 giugno 1250 al vescovo viene esclusivamente attribuita l'iniziativa della cessione dell'ospedale di Fonte Viva del 28 marzo 1245[19].

In entrambi i casi bisogna dire come la prerogativa dell'operazione spettasse unicamente al presule ma l'assenza di ogni riferimento al predicatore veronese che, ricordiamolo, fu canonizzato un anno dopo la sua morte, sorprenderebbe parecchio nel caso avesse ricoperto un ruolo rilevante nella fondazione di entrambi i soggetti religiosi.

Stupisce ancora di più come la condotta decisiva di Ardingo nello sviluppo sia della vita religiosa fiorentina – e nello specifico delle confraternite mariane – sia del gruppo regolare dei Servi di Maria venga completamente taciuta nella *Legenda de origine Ordinis*, soprattutto se consideriamo che la sua azione vada oltre la concessione della *clausula regularitatis* con la messa a disposizione ai frati dei terreni situati sul monte Asinario[20].

La concessione dei terreni presso il monte, effettuata in modo tale da permettere al gruppo di praticare il proprio *modus vivendi* in un contesto isolato e protetto dagli eventi politico-religiosi degli anni 1245-1247, fu un gesto non scontato da parte sua e che presupporrebbe l'esistenza di un rapporto pregresso tra lui e i primi fondatori, consolidatosi forse durante l'esperienza confraternale da loro vissuta 'nel secolo'.

Questo legame di stretta dipendenza sembra fin da subito influenzare la conformazione comunitaria: nel giro di pochi anni, infatti, si registra la presenza di chierici, sicuramente a partire dal 1250 quando una lettera del cardinale Pietro

[17] Rainini 2011, pp. 51 e sgg..
[18] Le notizie che gli attribuiscono l'istituzione di alcune di esse compaiono solamente agli inizi del Trecento quando il pontefice Benedetto XI e il cardinale Niccolò da Prato decisero di attuare una vasta operazione di diffusione del suo culto che sembra toccare da vicino anche i Servi di Maria. Cfr. Krafft 2003; Delcorno 2005; Rusconi 2016; Rainini 2011, pp. 31-55.
[19] Meersseman 1977, II, p. 1006 doc. 3: «[...] *capitanei sotietatis beate viriginis Marie, quibus commissa est cura hospitalis Sancte Marie de Fonte Viva dal Bigallo a domino Ardengho* [...]».
[20] Dal Pino 1997g, pp. 467, 473, 486, 490-491, 498, 501. Il ruolo di Ardingo nel favorire la formazione o insediamento di esperienze religiose regolari a Firenze fu determinante fin dagli anni Trenta, con l'inclusione presso i sobborghi urbani dei Cistercensi e poi, in seguito, degli Umiliati. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 730 e sgg.; Benvenuti Papi 1988, pp. 52-54.

Capocci del 18 febbraio, rivolgendosi al ‘priore e ai sacerdoti di monte Sonario’, concede loro la licenza di ricevere gli apostati legati a Federico II e di assolverli[21]. Anche dal punto di vista giurisdizionale, l’episcopato deteneva in linea teorica il possesso di tutti gli edifici che si sarebbero costruiti sui terreni situati sul monte in quanto proprietario di essi, incluso l’oratorio intitolato a Santa Maria fondato dai frati.

Un tale rapporto di dipendenza di un’aggregazione regolare nei confronti del vescovo diocesano lo si riscontra in altri contesti di fondazione, seppur con le rispettive e significative differenze[22]. Tuttavia, nel caso dei frati di monte Asinario la situazione peculiare creatasi era capace di mutare radicalmente alla morte del vescovo concessionario, quindi di Ardingo, e a seconda della politica adottata dai successori, influenzabile soprattutto dal contesto politico, economico e religioso locale.

2.1.2 Il ritorno nel contesto cittadino: l’emergere delle prime contraddizioni

Nel quadro di riaffermazione del fronte guelfo a Firenze, i frati inviarono una supplica al cardinale Pietro Capocci, successore di Raniero nella legazione in Italia centrale, al fine di ottenere la licenza di costruire una chiesa fuori le mura cittadine; il prelato rispose positivamente con una lettera datata 18 febbraio 1250, come quella sopra accennata che concesse l’accoglienza nella comunità degli apostati di Federico II[23].

Alla luce di questo, sembra che i tentativi d’insediamento dei frati andarono di pari passo con il contrasto politico-religioso nei riguardi dell’imperatore e del fronte ghibellino ormai in declino ma occorre anche evidenziare come il centro decisionale della *fraternitas* rimanga sul monte, dove di fatto continua a risiedere quella che sembra la vera e propria guida dei frati, un certo Bonfiglio (o Figliolo), detto *prior maior* o *prior generalis* nei primi documenti cardinalizi e dotato di un proprio sigillo[24].

È probabile che i primi fondatori non abbiano cessato del tutto i rapporti con Firenze durante il periodo trascorso sul monte. Lo dimostrerebbe l’atto di acquisto del 1° luglio 1250 di un terreno con case, muri e chiostri effettuato da Enrico di

[21] Dal Pino 1972, II, pp. 140-141 doc. II 2. Pietro Capocci fu creato da Innocenzo IV cardinale diacono di San Giorgio in Velabro il 28 maggio 1244. Nell’aprile del 1249 gli fu affidato il compito di proseguire la lotta contro l’imperatore Federico II in Italia centrale. Cfr. Paravicini Bagliani 1975.

[22] Come nel caso dei Servi di Maria di Marsiglia, dei Giamboniti a Cesena, dei Grandmontini a Tolosa o dei Predicatori in Provenza. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 506 (soprattutto si veda Becquet 1968, p. 84), 645, 664-665, 672-673, 816-817. Cfr. inoltre Dal Pino 1991. Per il caso di Camaldoli si veda Kurze 1989, in part. 249 e sgg.. Per quanto riguarda il rapporto vescovo-comunità regolari nel contesto francese, si veda ora Deflou-Leca, Massoni (a cura di) 2022, nel quale, tuttavia, vengono prese in considerazione solamente esperienze di matrice monastica e canonicale.

[23] Dal Pino 1972, II, pp. 141-142 doc. II 3.

[24] Dal Pino 1972, II pp. 142 doc. II 4, 204 doc. III 5, *passim*. Su Bonfiglio, di cui si sa pochissimo, si veda Volpini 1970 e Dal Pino 1972, I, *s.v.*.

Baldovino, presso il quale fu in seguito costruito il nuovo insediamento dei frati[25]. Il documento fu stipulato dopo aver ottenuto la licenza di Bonfiglio – vescovo di Siena e titolare della sede episcopale di Firenze durante l’incerto governo di Filippo da Pistoia – il quale, dopo aver visto la lettera del cardinale Pietro Capocci precedentemente citata, concesse il 17 marzo 1250 al suo omonimo, ‘*prior loci de Monte Sonario*’, e ai frati di costruire *ex novo* una chiesa fuori le mura di Firenze ‘*in fundo proprio*’[26].

In questa situazione, Enrico sembra agire da intermediario tra il gruppo del monte e il contesto cittadino. Pertanto, non si tratterebbe di un rapporto assimilabile a quello intessuto tra i Minori e i cosiddetti *amici spirituales*, ai quali era affidato il compito di occuparsi della gestione dei contratti di tipo economico e del denaro ricevuto per ragioni principalmente riconducibili all’ideale pauperistico dei frati. Come vedremo invece, nel caso dei Servi di Maria, agli incarichi di procura sembrano alternarsi laici e frati a seconda delle diverse situazioni. Queste figure erano di norma soggetti facoltosi, molto attivi sul fronte delle pratiche religiose penitenziali e abili nel costruire una fitta rete di relazioni pubbliche, tanto da divenire in alcuni casi il *trait d’union* locale tra la Sede apostolica e i numerosi soggetti religiosi sorti dal peculiare fermento spirituale del primo Duecento[27].

La formula giuridica adottata nel documento del 1° luglio 1250 indicherebbe come Enrico stesse proprio agendo per conto del pontefice[28]. La locuzione ‘*pro domino papa et pro sacrosanta Romana Ecclesia*’ la ritroviamo in contratti coevi o di poco anteriori stipulati a favore di alcuni gruppi religiosi sorti nel corso degli inizi del XIII secolo, come nel caso di Firenze delle monache di Monticelli o dei Minori di San Gallo nel 1218[29]. In entrambe le situazioni un ruolo significativo lo ebbe il cardinale ostiense Ugo: il bene acquisito ‘*vice et nomine sancte Romane Ecclesie’* – di persona o tramite un intermediario incaricato – era in seguito concesso all’aggregazione religiosa di riferimento. Si trattava di operazioni che

[25] Tra i venditori troviamo citati Aldobrandino di Drudolo, capitano della compagnia della beata Vergine (quella a cui fu concessa la gestione dell’ospedale di Fonte Viva nel marzo del 1245), e suo figlio Orlando. Si vedano Taucci 1966, pp. 99-100; Meersseman 1977, p. 1006. Il terreno prescelto era situato in una zona della città denominata Cafaggio, una vasta distesa verdeggiante piena di terreni coltivabili situata a nord di Firenze, molti dei quali posseduti dalla stessa Mensa episcopale. Cfr. Sznura 1975, pp. 54-70; Dameron 1991 pp. 128-129, 153-159; Faini 2010, pp. 37-39.

[26] Dal Pino 1972, II, pp. 204-206 docc. III 5-6.

[27] A fronte di una vasta bibliografia su questo tema, cfr. almeno Lambertini, Tabarroni 1989, pp. 39-40; Merlo 2003, pp. 87-89; Viallet 2009 pp. 661-706

[28] «[...] *pro domino papa, et pro sacrosanta Romana Ecclesia, ita tamen quod dominus episcopus florentinus, qui pro tempore fuerit, habeat omnem et plenam jurisdistionem ipsorum quatuor stariorum, et rerum venditarum, et ipsius sint fructus, et obventiones omnes earum rerum venditarum, ut in eis, et de eis, et ex eis possit ipse dominus episcopus florentinus qui pro tempore fuerit, disponere, et distribuere, atque facere pro elymosina facienda circa fratres Ordinis, seu conventus ecclesie Sancte Marie de monte Sonaio tantummodo necessitatis tempore, prout melius ipsi episcopo florentino visum fuerit* [...]», Tonini 1876, pp. 272-273; Dal Pino 1972, II, pp. 205-206 doc. III 6.

[29] Dal Pino 1972, I, pp. 739-741, *passim*. Cfr. anche Aurora 2020, in part. 13-17.

ebbero l'intento di sostenere e controllare le nuove esperienze religiose facendole dipendere dal punto di vista giuridico direttamente dalla Sede apostolica a scapito degli episcopati locali.

Solitamente erano le comunità stesse a richiedere la protezione del pontefice per ragioni pratiche legate alla loro condizione di povertà, volontaria o meno, che rendeva difficile l'adempimento degli oneri fiscali dovuti alle autorità laiche sui beni immobili di proprietà. Questa specie di escamotage giuridico mirava ad attribuire al bene uno statuto esente da qualsiasi contributo fiscale in un periodo in cui le istituzioni comunali non avevano remora a tassare i beni ecclesiastici presenti soprattutto nelle circoscrizioni urbane[30].

All'interno di alcune aggregazioni, questa sorta di espediente occupava un posto centrale nelle dinamiche spirituali interne, come nel caso dei Minori, dei Saccati e anche dei Servi di Maria, il cui carisma originario improntato su un pauperismo volontario prevedeva il rifiuto del possesso diretto di beni, sancito dal punto di vista giuridico nei rispettivi testi legislativi, come vedremo successivamente in maniera dettagliata[31].

Un carattere connotativo dell'atto notarile del 1250 rispetto a quelli di Monticelli e San Gallo consiste nell'affido al vescovo di Firenze della totale giurisdizione sui beni acquisiti. Egli, infatti, ebbe la facoltà di disporre liberamente dei frutti percepibili da essi e, nei casi di necessità, darli in elemosina ai frati di monte '*Sonaio*'. L'«*ita tamen*» che segue la locuzione «*pro sacrosanta Romana Ecclesia*» farebbe pensare a una disposizione non comune nella prassi notarile del tempo e che sia stata aggiunta a fronte della particolare condizione giuridica dei frati. Questo dato, se analizzato nell'ampio quadro dei rapporti tra Sede apostolica e diocesi, rivela efficacemente il grado di subalternità dei presuli dinanzi all'azione centralizzatrice della curia papale, perlomeno in materia di giurisdizione sulle aggregazioni regolari di recente fondazione[32].

Dal caso specifico dei Servi di Maria emerge l'intenzione da parte dei frati di ottenere la protezione della Sede apostolica in un periodo delicato per Firenze e dintorni, sia dal punto di vista politico sia per l'incertezza creatasi intorno al governo della diocesi dopo la morte di Ardingo nel maggio del 1247, prolungatasi fino agli anni 1250-1251 con l'elezione effimera di Filippo da Pistoia, arcivescovo di Ravenna.

[30] Dameron 1991, pp. 85-86, 122, 130; Salvestrini 2008.

[31] Ampiamente trattato dagli storici, il rifiuto del possesso diretto di beni fu una caratteristica cardine dell'esperienza religiosa di Francesco d'Assisi che rinviene sia nella *Regula non bullata* del 1221 e in quella *bullata* del 1223 sia nel Testamento del 1226. Su questo si veda almeno Lambertini 2004; Rigon 2016b, pp. 150-153. Ancora in un documento di vendita dell'11 febbraio 1263 viene mantenuta la locuzione '*recipienti pro ecclesia Romana ad usum fratrum Minorum Sancte Crucis*' (cfr. Casalini 1988, p. 201). Una situazione simile la si riscontra anche per i Saccati, tuttavia, la scarsezza della documentazione relativa ai loro insediamenti non permette di verificare se il possesso dei beni immobili acquisiti spettasse alla Sede apostolica o meno. Nelle loro *Constitutiones* redatte verso gli anni Cinquanta del Duecento fu stabilito il divieto di possedere beni immobili se non orti e '*officinae*'. Cfr. Giacomozzi 1962, pp. 104-105.

[32] In generale cfr. *Il papato duecentesco* 1998 ma si veda anche D'Acunto (a cura di) 2003.

Tuttavia, al netto di questo, la figura del vescovo sembra conservare un ruolo centrale, probabilmente in quanto i frati comparivano come usufruttari dei terreni situati sul monte Asinario e, quindi, vincolati al concessionario da un legame di tipo giuridico simile a quello tra feudatario e colono. Nel nostro caso, una differenza sostanziale rispetto al comune rapporto tra proprietario e usufruttario riguarda la dipendenza economica del secondo nei confronti del primo, tale da rendere superflua qualsiasi tipologia di corrispondenza in natura o in denaro da parte dei frati nei riguardi dell’episcopato.

Quanto riferito nell’atto del 1° luglio 1250 in merito al possesso dei beni sembra trovare espressione giuridica in un atto notarile del 7 ottobre 1251: tramite il rogito, Bonfiglio – definito come priore della chiesa di Santa Maria di monte ‘Sonaio’ – e altri diciannove frati radunati presso il loro *locus* da poco costruito situato nel Cafaggio vicino Firenze, promisero e fecero voto di rifiutare il possesso o quasi-possesso di ogni tipologia di bene immobile precisando, pertanto, che se nel caso qualcuno volesse destinare loro un bene in tal senso, questo sia immediatamente di proprietà del pontefice e della chiesa Romana, e che a sua volta su tale bene abbia piena giurisdizione il vescovo diocesano di pertinenza, in modo tale che possa usufruire dei frutti ottenuti e distribuirli in elemosina ai frati nei loro momenti di necessità[33]. Il testo prosegue sancendo il divieto ai frati di richiedere privilegi o lettere al pontefice con lo scopo di infrangere o mutare il voto emesso e di osservarlo ‘*per omnia secula seculorum*’[34].

Rogato dal notaio Manfredi di Gerardo[35] alla presenza, tra gli altri, di Enrico di Baldovino, l’atto in questione ci è stato tramandato unicamente come inserto nella bolla *Deo grata* emanata il 23 marzo 1256 da Alessandro IV. Tramite questa, indirizzata al priore e ai frati di monte ‘Sonaio’, il pontefice prese sotto la protezione della Sede apostolica «*personas vestras et locum*, *in quo divino vacatis obsequio, cum omnibus bonis que in presentarium rationabiliter possidet, seu in futurum*», confermando la concessione della regola di sant’Agostino e di certi *statuta regularia* effettuata dal vescovo Ardingo, la quale fu a sua volta confermata dal cardinale Raniero con la lettera del 13 marzo 1249.

Anche nel caso della bolla non possediamo l’originale ma solo la sua registrazione trascritta nei Registri Vaticani conservati presso l’Archivio Apostolico Vaticano: il contenuto dell’atto notarile, essendo riportato con tutti i caratteri intrinseci propri – dalla *notificatio* alla *subscriptio* – risulterebbe scevro da ogni possibile interpolazione posteriore[36]. Si tratta di una *promissio* collettiva

[33] Dal Pino 1972, pp. 15-17 doc. I 5, 207-208 doc. III 9; Casalini 1988, pp. 216-218.
[34] «*Et contra hanc promissionem et votum nichil fieri possit in eius fraudem, vel privilegium aliquod impetrari vel aliquas litteras a domino papa, quod predicta possint infringi vel immutari sed per omnia secula seculorum observari illibata debeant et teneri*», Dal Pino 1972, II, pp. 16-17 doc. I 5.
[35] Compare come affittuario nel 1252 del vescovo di Firenze di una quarta parte del castello di San Pietro in Bossole per l’annuo canone di dieci soldi. Sembra rogare principalmente per conto degli enti ecclesiastici della diocesi, ma anche per l’esercito guelfo a Montaperti nel 1260. Cfr ASF, *Diplomatico*, *Vallombrosa, S. Maria d’Acquabella*, 1247 ottobre 24, *S. Giovanni Battista detto di Bonifazio*, 1259 maggio 31; Lami 1758, p. 719; Paoli (a cura di) 1889, pp. 134, 163.
[36] Pratesi 1986^2, pp. 73 sgg..

stilata sotto forma di rogito notarile con il preciso intento di renderla giuridicamente vincolante agli occhi dell'esterno, e quindi pubblica. Proprio per questa ragione non ci troviamo di fronte a un atto privato come affermato da Casalini, il quale adduce alla propria tesi la mancanza dell'intervento della Sede apostolica, necessario al fine di rendere il voto pubblico come riportato nel *Commentum in quatuor libros Sententiarum* di Tommaso d'Aquino[37].

La forma giuridica data all'atto ebbe, quindi, lo scopo di ottenere un suo riconoscimento esterno, probabilmente dal pontefice stesso se consideriamo che esso fu inserito nella *Deo grata* del 23 marzo 1256. Dal Pino ha ipotizzato, a fronte della locuzione «*ad instar felicis recordationis I[nnocentii] pape predecessoris nostri*» presente nella registrazione, l'invio di una bolla dal contenuto identico da parte di Innocenzo IV (fino a oggi irreperibile) in un momento imprecisato compreso tra la fine di ottobre del 1251 e l'agosto del 1252. Entrambi i riferimenti cronologici riguardano l'attività di Guglielmo Fieschi, cardinale diacono di Sant'Eustachio e nipote del papa. Da Bologna, il 23 ottobre 1251 Guglielmo indirizzò una lettera al *prior generalis* e ai frati tramite la quale – prendendo atto che il pontefice gli affidò la 'cura generale' dell'Ordine – imponeva loro in maniera inviolabile l'osservanza della concessione effettuata da Ardingo della regola di sant'Agostino, confermata in seguito dal cardinale Raniero. Dopo la sua nomina a legato in Tuscia del 26 agosto 1252, egli avrebbe consegnato la bolla di Innocenzo IV ai frati in occasione del suo soggiorno a Firenze[38].

Occorre evidenziare come nella lettera del cardinale, di cui si conserva l'originale presso l'Archivio di Stato di Firenze, non viene menzionato in maniera esplicita l'atto notarile redatto circa due settimane prima, nonostante il suo scopo principale fosse proprio quello di informare il pontefice dell'azione collettiva intrapresa e di ottenere in merito un riconoscimento formale da parte sua tramite un documento ufficiale. Ci si potrebbe chiedere perché non inviare fin da subito l'ipotetica *Deo grata*, il cui contenuto, se identico a quello della bolla del 23 marzo 1256, avrebbe riportato le stesse indicazioni della lettera del Fieschi all'infuori, appunto, dell'atto notarile del 1251, tanto da indurre alcuni storici – dal Taucci al Casalini – a considerare il rimando al predecessore da parte di Alessandro IV un riferimento alla missiva del cardinale protettore e non a un atto emanato direttamente da Innocenzo IV[39].

Un'analisi contenutistica del rogito potrebbe aiutarci a comprendere meglio lo stato delle cose. Il documento esordisce con la *notificatio* «*feliciter presenti scriptura clarescat*»: il verbo utilizzato non sembra casuale e indurrebbe a pensare che quanto segua abbia lo scopo di chiarire nei minimi termini una determinata situazione già in atto. In seguito, troviamo la *dispositio*, la clausola di rinuncia a

[37] «*Item singulare votum aliud est privatum, aliud solemne. Privatum est in abscondito factum; solemne in conspectu Ecclesiae factum* [...]», Casalini 1988, pp. 194 sgg..
[38] Dal Pino 1972, I, p. 847, 853-857. Edizione della lettera cardinalizia (ancora oggi conservata) in *Chartularium*, pp. 187-188. L'affido della cura dell'Ordine a Guglielmo e l'invio della lettera avvennero forse dopo che una delegazione di frati ebbe modo di presentare presso la curia, di stanza a Bologna, l'atto notarile da poco stilato. Sul cardinale cfr. Kiesewetter 1997.
[39] Taucci 1933c; Casalini 1988, pp. 190 e sgg.. Difficile che il riferimento sia alla *Incumbit nobis* del 16 dicembre 1243 come invece riterrebbe Arcangelo Papi. Cfr. Papi 1949, pp. 89-90.

qualsiasi privilegio o lettera del pontefice che possa far venire meno la *promissio* in oggetto, e poi con la *sanctio* negativa per chi non dovesse rispettare quanto promesso (in questo caso si tratta di una punizione spirituale come la maledizione divina) con un’ulteriore clausola di rinuncia che impedisce l’ausilio del diritto al fine di sovvertire il voto emesso. Il documento termina con la *subscriptio* del notaio dove vengono, inoltre, citati i testimoni presenti all’evento.

Come già riscontrato da Dal Pino, non sembrano esistere atti simili nel panorama documentario coevo. Nonostante il rogito notarile contenga molti elementi intrinseci propri a esso, alcune formule adottate – che di norma dovrebbero essere comuni nella prassi – si differenziano non poco dall’uso diffuso e sembrano dettate direttamente dai frati, conferendo all’atto un impianto retorico simile a quello di uno statuto interno dal forte connotato spirituale più che a quello di un documento notarile in senso stretto: ad esempio, l’utilizzo del verbo *voveo*, l’insistere sulle formule reverenziali nei riguardi di Dio, di Maria, dei santi e della Chiesa, o ancora la *sanctio* negativa esclusivamente di matrice spirituale.

D’altro canto, si potrebbe anche precisare come l’autenticazione notarile di una situazione riguardante, in parte, la dimensione religiosa, possa assumere caratteristiche proprie insite nella prassi, come fu il caso delle testimonianze di miracoli che furono materia di precise regole redazionali[40]. Tuttavia, nel caso dell’atto del 1251 occorre sottolineare come l’oggetto fosse il rifiuto del possesso o quasi-possesso di beni immobili, e dunque di potenziali azioni giuridico-economiche le quali non potevano prescindere dalla rogazione notarile.

Nel caso delle aggregazioni religiose, una disposizione del genere solitamente era inserita nella propria legislazione interna, come fu per i Saccati, i Minori o i Predicatori, oppure convalidate – a volte dietro richiesta – direttamente dall’autorità pontificia, come fu per i Carmelitani tra gli anni Venti e Trenta del Duecento o per gli Eremitani di sant’Agostino nel 1256[41].

Proseguendo nella lettura dell’atto e arrivando al nucleo centrale della *dispositio*, il linguaggio adottato sembra contrarsi: dopo la formula di rifiuto del possesso o quasi-possesso di qualsiasi bene immobile[42] vengono utilizzate delle congiunzioni avversative come ‘*sed*’ o ‘*ita tamen*’ che implicherebbero quindi delle deroghe al voto emesso, frutto probabilmente di una riflessione anteriore maturata nel corso del tempo. In questo caso il notaio sembra riprendere delle espressioni già presenti nell’atto di compravendita del 1° luglio 1250 citato in precedenza:

Atto del 1° luglio 1250	**Atto del 7 ottobre 1251**

[40] Michetti (a cura di) 2004.
[41] Dal Pino 1991, pp. 95-107, 117-118.
[42] «[...] *promiserunt et voverunt Deo omnipotenti et beate Marie, quod nullo tempore per se vel priorem seu custodem ipsorum vel fratrem vel sindicum seu procuratorem vel quacumque aliam personam aliqua immobilia, quecunque fuerint vel sint, possidebunt vel possidere pro se facient vel quasi possidere vel dominium vel quasi dominium habebunt vel retinebunt, per se vel aliquem alium qui ad ipsum ordinem pertineat vel pertinere videatur*», Dal Pino 1972, II, p. 16 doc. I 5.

«[...] *pro domino papa, et pro sacrosanta Romana Ecclesia, ita tamen quod dominus episcopus florentinus, qui pro tempore fuerit, habeat omnem et plenam jurisdistionem ipsorum quatuor stariorum, et rerum venditarum, et ipsius sint fructus, et obventiones omnes earum rerum venditarum, ut in eis, et de eis, et ex eis possit ipse dominus episcopus florentinus qui pro tempore fuerit, disponere, et distribuere, atque facere pro elymosina facienda circa fratres Ordinis, seu conventus ecclesie Sancte Marie de monte Sonaio tantummodo necessitatis tempore, prout melius ipsi episcopo florentino visum fuerit* [...]»[43].	«*Sed si forte contingerit quod aliquis quocunque modo ad eorum capitulum vel collegium vel ad procuratorem seu sindicum ipsorum, vel ad aliquam aliam personam pro ipsis fratribus voluerit seu disposuerit aliqua immobilia conferre sei transferre, quod dominium seu possessionem vel quasi, ad ipsos fratres, ut supra dictum est, vel ad capitulum seu collegium ipsorum vel ad aliquem eorum pervenire non possit, sed illud tale vel talia, quod vel que conferentur sit et sint incontinenti et immediate domini pape et ecclesie sacrosancte Romane. Ita tamen quod dominus episcopus in cuius episcopatu situm esset vel sita quod vel que conferentur, omnem habeat et plenam iurisdictionem, et ipsius sint fructus et obventiones omnes in ipsis collatis et ex eis et de eis possit predictus episcopus disponere et distribuere atque facere pro salute et remedio anime conferentis et elemosina facienda circa fratres ordinis prelibati seu conventus, tantummodo necessitatis tempore, prout melius eidem visum fuerit* [...]»[44].

Alla luce delle similitudini riscontrabili tra i due atti, ci potremmo chiedere se fossero esistite anteriormente alla redazione del documento del 1251 delle disposizioni analoghe elaborate dai frati. Difficile dirlo in mancanza di contratti di compravendita o donazione anteriori all'atto del 1250: in questo caso, l'impostazione giuridica data al rogito in riferimento soprattutto al ruolo del vescovo fiorentino, come visto non comune alla prassi notarile coeva, suggerirebbe l'esistenza di una linea guida precedente pattuita tra i frati e lo stesso Ardingo.

A tal riguardo, ci potrebbe venire in soccorso un termine che ricorre nelle lettere dei cardinali Raniero e Guglielmo, ossia quello di *institutio*, la quale sarebbe stata concessa dal vescovo Ardingo e confermata successivamente dai due cardinali: come vedremo, in una bolla posteriore emanata da Alessandro IV del 19 maggio 1255, il termine viene esplicitamente legato all'atto di rifiuto del 1251[45]. Dunque, prima del maggio 1247 – e potremmo dire fin dalle origini comunitarie – i frati avrebbero adottato un *propositum vitae* caratterizzato da un pauperismo immobiliare che fu in seguito modificato e redatto sotto forma di atto notarile con l'aggiunta delle disposizioni riguardanti il ruolo della Chiesa romana. Questa,

[43] Tonini 1876, p. 273.
[44] Dal Pino 1972, II, p. 16 doc. I 5.
[45] Dal Pino 1972, II, p. 11 doc. I 3.

come soggetto acquisitore del possesso del bene ricevuto, sarebbe subentrata in un secondo momento su richiesta degli stessi frati, forse durante il periodo di vacanza della cattedra vescovile di Firenze negli anni 1247-1250.

Una differenza sostanziale che ritroviamo nell’atto del 1251 riguarda l’estensione della disposizione a tutti gli episcopati. Ciò fu probabilmente la principale ragione per la quale il documento fu redatto in forma notarile e inoltrato al pontefice. In tal modo si attribuiva all’atto un carattere universale slegandolo dal contesto diocesano di Firenze e proiettandolo nelle altre situazioni insediative allora in via di definizione come, ad esempio, Siena[46].

Peraltro, tutto questo spiegherebbe la scelta di adottare la forma dell’*instrumentum* notarile, l’unica in grado di convalidare all’interno di uno specifico contesto locale il singolare legame giuridico che la *promissio* instaurava tra i frati e l’autorità ordinaria. L’atto del 1251 rappresenta quindi un *unicum* nel panorama documentario degli ordini religiosi e rispecchia la situazione peculiare nella quale si trovavano i Servi di Maria in quel frangente: la Chiesa romana si prendeva carico nominalmente del loro patrimonio immobile, il quale era in seguito gestito localmente dalle diocesi.

A differenza dei voti di rifiuto di beni immobili, e in alcuni casi anche mobili, degli altri ordini religiosi, nella disposizione viene esplicitato un intento pratico che prescinde dall’ideale pauperistico, ossia quello di poter usufruire sotto forma di elemosina dei profitti sui beni percepiti dal vescovo nei momenti del bisogno. Dal punto di vista giurisdizionale, quindi, la posizione del gruppo si delineava dipendente dal potere vescovile, differenziandola da quella di numerosi ordini mendicanti coevi esentati dall’autorità ordinaria tramite privilegio papale[47].

Ci troviamo di fronte a una situazione in occasione della quale il potere pontificio e vescovile riuscirono a dialogare e integrarsi con successo. Il ruolo del pontefice rimase comunque determinante nelle dinamiche comunitarie interne: per volontà stessa dei frati egli divenne il loro principale punto di riferimento e garante del voto emesso, ruoli che sarebbero stati sanciti dall’ipotetica *Deo grata* degli anni 1251-1252. Infatti, se l’intento fosse stato quello di presentare l’atto dinanzi a Innocenzo IV di passaggio a Bologna nell’ottobre del 1251, si potrebbe ritenere che l’azione giuridica non sia stata dettata da indicazioni provenienti dall’entourage della curia ma da una scelta deliberata dai frati, forse incoraggiata da un soggetto locale come Giovanni Mangiadori, eletto alla cattedra vescovile di Firenze da poco più di un mese, il quale era uno dei principali interessati alla situazione del gruppo[48].

Nei contratti di donazione e compravendita successivi a noi pervenuti non ritroveremo mai l’intera formula adottata negli atti precedentemente citati ma solo il riferimento alla Sede apostolica. Ad esempio, il 24 ottobre 1251 – un giorno dopo l’invio ai frati della lettera di Guglielmo Fieschi – un certo fra Cristiano, definito procuratore e *sindacus* di Bonfiglio, sempre definito come priore

[46] Dal Pino 1972, I, pp. 843 e sgg..
[47] L. Pellegrini 1990. In generale, sul tema dei poteri del vescovo in questo arco cronologico cfr. Rossi 2000; Pagnoni 2014.
[48] Salvestrini 2007 (si pone data di morte di Ardingo nel 1249 invece del 1247).

dell'ordine e del convento dei Servi di Maria di monte Sonaio, ricevette la donazione da parte di alcuni laici '*pro sacrosancta Romana ecclesia*' di un terreno situato a Città di Castello sopra il quale poter edificare un *locus* religioso[49]. Se quindi da un punto di vista generale l'*ordo* fece riferimento direttamente alla Sede apostolica, è probabile che il rapporto giuridico con il vescovo locale venisse regolato in un momento posteriore all'acquisizione del bene: il 21 agosto 1255 i frati richiesero a Pietro, presule tifernate, la licenza edilizia per la costruzione della propria chiesa sul terreno a loro donato circa quattro anni prima[50].

Bisogna evidenziare come il legame peculiare di reciproca concordia instaurato tra i frati e la figura del vescovo sembra consolidarsi in un contesto religioso caratterizzato dalle note tensioni tra le nuove esperienze religiose sorte nel corso del primo Duecento e il clero parrocchiale[51]. Si tratta di un momento decisivo per le sorti delle *religiones novae* e lo si evince anche nel caso dei Servi di Maria, i quali si ritrovarono dinanzi a un bivio: come coniugare la pratica di un *propositum vitae* di natura eremitico-contemplativa negli insediamenti a carattere urbano di recente fondazione come Firenze, Siena e Città di Castello?

La prima bolla papale indirizzata ai frati di cui conosciamo il testo sembra avere l'intento di preservare l'esperienza religiosa del monte Asinario. Con la *Ut religionis vestris* del 17 agosto 1254, infatti, Innocenzo IV, rivolgendosi al priore e ai frati di Firenze, proibiva loro esplicitamente l'ascolto delle confessioni, soprattutto quelle delle *mulieres*, le sepolture dei laici nelle proprie chiese e l'invito alle donne di partecipare agli uffici divini[52]. Restrizioni di tal genere risulterebbero in linea con la politica attuata dalla curia sul finire del pontificato di Innocenzo IV tendente alla ricomposizione del conflitto tra clero secolare e i frati mendicanti: si pensi, ad esempio, all'emanazione della *Etsi animarum affectantes* del 21 novembre 1254 tesa a limitare fortemente l'attività apostolica dei frati, poi subito revocata da Alessandro IV un mese dopo la sua elezione nel dicembre dello stesso anno[53].

Tuttavia, nel caso dei Servi di Maria si denota una differenza sostanziale: la *Ut religionis vestre* fu richiesta direttamente dai frati e non pretesa dalla curia, e questo lo si evince dalle formule di supplica inserite nella bolla. Maggiormente significativo il fatto che il documento ne riporti anche la motivazione principale,

[49] Città di Castello, San Giustino, *Archivio della famiglia Vitelli*, *Diplomatico*, n. 10. Cfr. inoltre Dal Pino 1972, II, pp. 209-210 doc. III 10, nonostante non si abbia piena conoscenza dell'originale citato. Si vedano anche i due casi più tardivi del 18 febbraio 1256 e 8 luglio 1259 riguardanti i frati di Firenze che ricevono il bene '*vice et nomine domino papa*' in Dal Pino 1972, II, pp. 221-222 doc. III 25, 229 doc. III 35.
[50] Dal Pino 1972, II, pp. 217-218 doc. III 19.
[51] Sul conflitto tra mendicanti e clero secolare si veda soprattutto L. Pellegrini 1981; Porro 1990; Mertens 2001, pp. 262 e sgg.; Tammaro 2006, pp. 377-395.
[52] Dal Pino 1972, I, pp. 859 e sgg., II, pp. 5-6 doc. I 1.
[53] Tammaro 2006, pp. 380 e sgg.. La bolla prevedeva che tutti gli ordini religiosi non potessero ricevere i fedeli delle altre parrocchie nelle domeniche e nei giorni festivi nelle proprie chiese senza il consenso del parroco locale. Probabilmente la bolla non era rivolta anche ai Servi di Maria, nei fondi archivistici dei conventi non si hanno tracce di originali o copie del documento. Su questo cfr. anche Dolso 2021, pp. 185 e sgg..

ossia quella di perseguire le ‘*contemplationis delicias*’ (le delizie della contemplazione)[54].

Il fatto che la locuzione sia posta dopo l’arenga, cioè la parte introduttiva del documento pontificio resa artificiosa da formule retoriche che si ripetevano in maniera sistematica in atti della stessa tipologia[55], gli assegna un valore originale che probabilmente rifletteva il pensiero dei frati. Per vivere al meglio la propria esperienza religiosa di natura eremitico-contemplativa, la comunità avvertì il bisogno di richiedere al pontefice la rimozione di qualsiasi ostacolo che potesse pregiudicare il suo buon esito. Gli impedimenti che avrebbero potuto influenzare in negativo l’esercizio del *propositum vitae* dei frati erano quei rapporti di tipo spirituale tali da porli a stretto contatto con la società, come l’ascolto delle confessioni, i funerali e le sepolture dei laici, e la partecipazione dei fedeli agli uffici divini.

La bolla indirizzata al priore e ai frati della *domus* dei Servi di Maria di Firenze fu sintomo di una seria difficoltà da parte loro di praticare un *modus vivendi* simile a quello professato sul monte Asinario, in un contesto ambientale molto diverso[56]. In questo senso, risulta molto difficile che l’iniziativa della supplica, poi accolta dal pontefice, sia stata presa dalla comunità fiorentina, anche perché se fossimo di fronte a una proibizione significa che le pratiche in questione venissero ampiamente esercitate dai frati dimoranti in città. Probabilmente l’impulso fu dato da monte Asinario dove risiedeva il priore di tutta la comunità, il quale sembra detenere la piena giurisdizione sulle fondazioni di Firenze e Siena.

Nonostante l’ultima notizia, ancorché dubbia, l’attesti ancora in vita sia del 20 marzo 1253, dovrebbe trattarsi sempre di Bonfiglio, fautore dell’esperienza eremitica presso il monte fin almeno dal 1249. Egli probabilmente era rimasto fermo nei suoi propositi iniziali non auspicando la deriva apostolica che stava segnando la comunità di Firenze. Sono i primi indizi che attesterebbero l’esistenza di un dibattito interno in merito alla strada da intraprendere e della collocazione del gruppo all’interno della *societas christiana*, oltre che la presenza di due anime dalla consistenza numerica difficilmente determinabile: l’una capeggiata dal priore Bonfiglio, desideroso di perseguire il *propositum vitae* praticato presso il monte da ormai quasi un decennio anche negli insediamenti urbani di recente fondazione, l’altra composta da alcuni dei primi fondatori e dai frati della seconda generazione di stanza presso i *loca* di Firenze e Siena, il cui contatto con la società li portò verosimilmente ad adottare delle pratiche religiose dai connotati apostolici.

[54] Dal Pino 1972, II, p. 6 doc. I 1: «*Ut religionis vestre novella plantatio eo fortius, Domino cooperante et incrementum prebente, ad altiora consurgat et in ramos diffusius dilatata, fructuum odoris et honestatis suavitate fragrantium exuberet ubertate, quo maiori diligentia fuerit salutaribus radicata preceptis et per providentie studia Domino stabilita, devote supplicationis instantia humiliter postulastis, ut, cum pro patrie celestis amore sancte contemplationis delicias totis affectibus appetatis ac ob id eximi a secularium strepitu exoptetis, obstacula quibus tam laudabile desiderium impediri valeat amovere apostolice circumspectionis providentia curaremus*».

[55] Pratesi 1986^2, pp. 79-80.

[56] Si veda, a titolo di esempio, il caso dei monaci Camaldolesi messo in luce in Caby 1999.

Con l’avvento al soglio pontificio di Rinaldo di Jenne che prese il nome di Alessandro IV, la linea di condotta dei frati non sembra mutare rispetto a quella tracciata dal priore di monte Asinario. Il 19 maggio 1255, il pontefice, rivolgendosi ai frati del monte su loro specifica richiesta, concesse la licenza di ricevere ‘*legata et elemosinas*’ dai fedeli per costruire ‘*ad opus vestrum* (dei frati) *oratorium et domos*’ premettendo quanto segue: «*Significastis nobis, quod vos, qui novella estis plantatio, ex institutione vestri ordinis, per sedem apostolicam confirmata, tenemini aliqua immobilia non habere; propter quod, dum vos contingat solummodo de christifidelium elemosinis sustentari, magna premimini sarcina paupertatis*»[57].

Come accennato anche in precedenza, nel documento si fa riferimento a un’*institutio* che prevedeva il possesso di ‘*aliqua immobilia*’. Si trattava sicuramente del voto promosso da Bonfiglio nel 1251 sul quale ci siamo soffermati. In aggiunta, la bolla ci rivela che esso fu confermato dalla Sede apostolica, probabilmente tramite quella *Deo grata* di Innocenzo IV di cui Dal Pino ha ipotizzato l’esistenza. Pochi giorni dopo l’invio della *Significastis nobis*, il 26 maggio, un’ulteriore missiva indirizzata sempre al priore e ai frati di monte Sonaio concesse loro la facoltà di possedere in ‘*omnibus locis propriis*, *domos necessarias, oratorium et cimiterium*’[58].

Le due lettere papali segnarono un momento importante per la vicenda comunitaria: non solo in esse non fu menzionata la *plena iurisdictio* del vescovo sui luoghi presenti e futuri dei frati ma, soprattutto, si trattava dei primi privilegi a loro concessi dal pontefice in persona. Sono spie di un crescente desiderio da parte dei frati di dipendere in primo luogo dalla Chiesa romana e dal potere pontificio.

Nei documenti non si fa nessun cenno del rapporto peculiare che si era instaurato con l’autorità ordinaria nonostante essa ricopriva ancora un ruolo rilevante nella gestione dei beni immobili pervenuti ai frati. Il legame sembra adeguarsi a quello comune tra diocesi e ordini regolari, soprattutto monastici e canonicali: ad esempio, come accennato anche in precedenza, il 7 luglio e il 21 agosto del 1255 fra Ristoro richiese a Rainaldo – canonico e vicario del vescovo tifernate Pietro – la licenza di poter edificare una chiesa su dei terreni acquisiti a Città di Castello e Borgo Sansepolcro. Il presule acconsentì a patto che i frati rispettassero le prerogative del clero diocesano e versassero annualmente un censo di una libbra di cera[59]. Si trattava pur sempre di un rapporto normato che vincolava giuridicamente i frati al vescovo diocesano ma che, pertanto, assunse sfumature diverse rispetto al legame instaurato tra i frati e il vescovo di Firenze.

In tutte le azioni intraprese il priore del monte assunse un ruolo decisivo. Fu lui a inoltrare la richiesta dei privilegi in curia ricevuti nel maggio del 1255, resi probabilmente necessari al fine di ottenere il *placet* del vescovo Pietro per la costruzione degli insediamenti di Città di Castello e Borgo Sansepolcro. A nome

[57] Dal Pino 1972, II, p. 11 doc. I 3.
[58] Dal Pino 1972, II, pp. 12-13 doc. I 4.
[59] Dal Pino 1972, II, pp. 216-218 docc. III 18-19. Il 19 novembre successivo il presule conferma l’elezione del nuovo priore, il quale gli presta obbedienza, cfr. Dal Pino 1972, II, p. 218 doc. III 20.

del priore sembra agire Ristoro, il quale risulta munito di un sigillo recante la frase ‘*sigillum fratrum Servi B. M. V. loci Montis Sonai*’[60]. L’esistenza di un sigillo ufficiale ci offre l’immagine di un soggetto comunitario definito seppure in fase di codificazione istituzionale, come farebbe pensare l’assenza del termine *ordo*. La frase specifica impressa, ossia ‘sigillo dei frati Servi della beata Maria Vergine del luogo di Monte Sonaio’, attesterebbe invece l’inscindibile legame tra i frati e il *locus* sul monte, tanto da identificarsi con esso tramite uno strumento di autenticazione destinato agli occhi esterni.

Nel 1255, l’indirizzo impresso proseguiva sul solco della promozione di insediamenti cittadini (e dunque non eremitici). Tuttavia, l’essenza della proposta religiosa praticata sul monte Asinario non sembra subire mutazioni. Infatti, i divieti previsti dalla *Ut religionis vestre* del 1254 risultavano ancora in vigore. Ci troviamo dinanzi a un passaggio intermedio che distinse quel più vasto fenomeno di trasferimento dall’eremo alla città caratterizzante soprattutto le *religiones novae* tra XII e XIII secolo, come ad esempio i Minori, gli Eremitani di sant’Agostino, i Carmelitani ma anche gruppi sorti anteriormente come nel caso dei Camaldolesi[61]: i Servi di Maria tentarono di riproporre l’esperienza religiosa praticata sul monte presso gli insediamenti urbani di recente fondazione.

Questo processo non fu pacifico, le resistenze di Bonfiglio nei confronti di un’evoluzione in senso apostolico della comunità sono evidenti, forse non del tutto comprese da una parte cospicua di frati residente nei *loca* cittadini. In tutto questo dovette influire anche la dipendenza giuridica dell’insediamento sul monte nei confronti della diocesi di Firenze che costrinse i frati ad adeguarsi alle politiche religiose intraprese dai vescovi avvicendatisi alla carica.

In effetti, ulteriori avvisaglie di un mutamento in seno al gruppo le troviamo a Firenze, dove il presule Giovanni Mangiadori s’incaricò in prima persona di sostenere e ampliare l’insediamento dei frati nel quadro di una più vasta iniziativa mirante al riassetto urbanistico del Cafaggio: il 28 maggio del 1255, dopo aver ottenuto la licenza dal capitano e dal Consiglio degli Anziani, egli vendette un terreno a Consiglio di Lotaringo, situato ‘*prope ecclesiam fratrum de Cafadio*’, con la clausola che una porzione di cento piedi dovesse essere venduta ai frati[62].

Se da un lato occorre sottolineare come il vescovo metta a disposizione dei frati il proprio circuito d’influenze, dall’altro bisogna evidenziare come l’episcopato si trovasse in un periodo di forte crisi economica, alle prese sia con l’aumento della tassazione operata dal Comune sui religiosi sia con il sostegno finanziario alla guerra contro Manfredi nel sud della penisola[63].

Infatti, il 18 febbraio 1256, dopo aver ottenuto nuovamente la licenza dal capitano e dagli Anziani del Comune, il presule prese in prima persona l’iniziativa di una vendita di un appezzamento di terra situato nel Cafaggio effettuata a fra

[60] Dal Pino 1997c, pp. 103 e sgg.

[61] Si tratta di un tema molto affrontato dalla storiografia: si veda almeno Martin 1983; Caby 2002.

[62] Dal Pino 1972, II, pp. 214-215 docc. III 16-17, 221-222 III 25, 229 doc. III 35. La vendita del 28 maggio 1255 fu conclusa solamente l’8 luglio 1259.

[63] Dameron 1991, pp. 141-143, 145-148; Dameron 2005, pp. 98 e sgg..

Bonagiunta, priore dei frati di Cafaggio e ricevente '*vice et nomine domini papae ac fratrum et ecclesiae memoratae*'[64]. L'ampliamento del complesso dei frati forse rientrava nei piani del vescovo per indurli ad abbandonare il monte Asinario al fine di riutilizzare i terreni di pertinenza della mensa episcopale in maniera più vantaggiosa per le proprie finanze.

È un dato di fatto che, in seguito alla *Deo grata* del 23 marzo 1256 indirizzata da Alessandro IV alla comunità del monte, il toponimo non comparirà più nella documentazione archivistica legata ai frati fino almeno agli inizi del XV secolo[65]. Si assiste quindi a una brusca rottura dell'*ordo* istituzionalmente riconosciuto con il luogo delle origini, in un momento non scevro da repentini mutamenti: infatti nel giro di pochi anni si coglie una trasformazione radicale della natura stessa della proposta religiosa dei frati.

Tuttavia, dalla *Deo grata*, non emergono ancora indizi che farebbero presagire importanti cambiamenti, segno che la frattura potrebbe essere sopraggiunta in maniera inaspettata e non del tutto pacifica. Come accennato, tramite la bolla il pontefice prese sotto la sua protezione la comunità di monte Sonaio '*cum omnibus bonis que in presentarium rationabiliter possidet seu in futurum*', confermando le disposizioni del vescovo Ardingo e del cardinale Raniero, e allegando '*ad cautelam*' l'atto del 1251[66]. Dal Pino ha collegato la richiesta della lettera di protezione da parte dei frati con la volontà di non rientrare nella *magna unio* dei gruppi religiosi praticanti la regola di sant'Agostino che avrebbero formato l'ordine degli Eremitani, decretata il 9 aprile 1256 con la *Licet Ecclesiae catholicae*[67]: l'atto avrebbe avuto lo scopo di dare un connotato originale alla comunità rispetto agli altri gruppi di matrice agostiniana e salvaguardarla in questa maniera dall'unione[68].

La linea di condotta fino ad allora adottata dal priore di monte Asinario non fu smentita, anzi fu rafforzata con l'inserimento '*ad cautelam*' nella *Deo grata* del voto di rifiuto di ogni bene immobile, il quale quindi era ancora in vigore. La locuzione latina utilizzata indurrebbe a pensare a una differenziazione sancita dalla curia tra l'atto notarile e le azioni intraprese direttamente da soggetti ecclesiastici riconosciuti, e confermate dal pontefice, avvalorando l'ipotesi di un'azione deliberata da parte dei frati.

2.1.3 La svolta degli anni 1256-1257

Nel giro di pochi mesi dalla ricezione della *Deo grata*, la situazione sembra mutare radicalmente. Il 17 giugno il pontefice concesse il privilegio di poter ascoltare le confessioni dei fedeli, dietro licenza diocesana, ai frati presbiteri di

[64] Le ragioni della vendita sono citate nell'atto: «*pro solvendis et exhonerandis debitis usurariis contractis per eundem dominum episcopum tempore quo erat in Apulea in servitio Romanae ecclesie a societate Actaviani Malefactae*», Dal Pino 1972, II, pp. 221-222 doc. III 25.
[65] Nel 1404 fu restaurato ufficialmente il luogo del monte in occasione del capitolo generale di Ferrara. Cfr. Dal Pino 2009c, pp. 470-471, 479 e sgg..
[66] Dal Pino 1972, II, pp. 14-17 doc. I 5.
[67] Andrews 2006, pp. 83 e sgg..
[68] Dal Pino 2009a, pp. 42-45.

Firenze, quindi, smentendo in parte quanto previsto dalla *Ut religionis vestre* del 1254[69].

Inoltre, in un atto di acquisto del 2 marzo 1257, si ha notizia dell’avvento di un nuovo priore generale, Bonagiunta, il quale nel febbraio del 1256 aveva ricoperto la carica di priore del *locus* di Firenze[70]. Alcuni dati contenuti nell’atto si rivelano esemplificativi della metamorfosi comunitaria allora in corso come, ad esempio, l’assenza di ogni riferimento al vescovo o al pontefice e la Chiesa romana, presente invece negli atti di compravendita precedenti[71]. Il priore generale, tra le altre cose, sembra occuparsi in prima persona degli affari dell’insediamento di Firenze, segno di uno spostamento del baricentro decisionale da monte Asinario al Cafaggio.

Probabilmente, la vera svolta avvenne durante il capitolo generale tenutosi tra l’aprile e il luglio del 1256, durante il quale fu eletta la nuova guida della comunità. Bonagiunta era un frate della prima ora: fu tra gli astanti al voto del 1251 e molto attivo nello sviluppo dell’insediamento urbano di Cafaggio insieme ad Alessio, anch’egli esponente del nucleo primitivo e attestato procuratore del *locus* fiorentino nel febbraio del 1256[72].

Sulla sorte di Bonfiglio si possono avanzare soltanto ipotesi: forse si dimise dalla carica di *prior maior* del monte non condividendo l’indirizzo che una parte dei frati volesse imprimere alla comunità, oppure era deceduto per cause ignote. Fatto sta che la scomparsa di Bonfiglio coincise con l’inizio del progressivo abbandono del *locus* sul monte: da *caput et mater* esso divenne luogo anonimo abitato da pochi eremiti. Sicuramente il venir meno della sua figura tolse la principale resistenza che impediva i frati di esercitare un apostolato attivo presso gli insediamenti situati nelle periferie cittadine.

Il capitolo generale riunitosi a Firenze nel settembre del 1257 sotto la guida del nuovo priore generale Jacopo, succeduto a Bonagiunta, elesse i frati Giunta e Ottaviano come procuratori al fine di inoltrare alla curia la richiesta di abrogazione delle restrizioni contenute nella *Ut religionis vestre* del 1254[73]. Un chiaro segnale di svolta, quindi, che avvenne per scelta deliberata dei frati, sulla scorta di una politica di Alessandro IV favorevole all’incremento dell’attività apostolica degli ordini mendicanti[74].

[69] Dal Pino 1972, II, pp. 17-19 doc. I 6.

[70] Dal Pino 1972, II, pp. 224-225 doc. III 30. Egli acquisì «*pro conventu et capitulo fratrum ecclesiae dicti ordinis commorantium in Cafagio prope Florentiam*» da Manno, figlio di Rinuccino Ugoni Rossi, un terreno vignato situato vicino al luogo dei frati nel popolo di San Michele Visdomini.

[71] Bisogna dire come l’acquisizione dell’8 luglio 1259 – di cui abbiamo accennato prima – fatta da Andrea, priore della chiesa di Santa Maria di Cafaggio e ‘*recipienti vice et nomine domini papae*’, di un terreno situato nello stesso Cafaggio, fu già pattuita negli anni precedenti (prima quindi della svolta degli anni 1256-1257). Il terreno era probabilmente destinato a ingrandire il cimitero della chiesa dopo l’ottenimento il 1° aprile 1259 del privilegio papale relativo alla sepoltura di laici nei propri luoghi. Cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 19-21 doc. I 7, 229 doc. III 35.

[72] Volpini 1969; Dal Pino 1972, I e II, *s.v.*; Dal Pino 1997g, cit., pp. 511-514.

[73] Dal Pino 1972, II, pp. 227-228 doc. III 33.

[74] Manselli 2014.

Il percorso non fu lineare, il pontefice ci mise circa tre anni per soddisfare, in parte, le richieste dei frati: il 1° aprile 1259 fu loro concessa la facoltà di seppellire i laici nelle proprie chiese[75]. Forse, da coloro che rimasero sul monte vi furono delle resistenze, pertanto, il graduale incremento dell'impegno apostolico dei frati coincise con l'abbandono progressivo dell'insediamento delle origini e dell'ideale eremitico-contemplativo che esso incarnava. Bisogna comunque sottolineare che i capofila del nuovo indirizzo impresso fossero esponenti della prima generazione come Bonagiunta e Jacopo da Siena, principali amministratori dei *loca* urbani di Firenze e Siena.

Dagli inizi degli anni Sessanta fino al 1274 il gruppo sembra intraprendere un percorso senza particolari intoppi verso una progressiva istituzionalizzazione: il 25 luglio 1263, con la bolla *Inducunt nos*, Urbano IV concesse ufficialmente ai frati la facoltà di poter celebrare il capitolo generale in occasione del quale eleggere il priore generale, la cui conferma doveva essere prerogativa del pontefice[76].

Durante il generalato di Jacopo da Siena si assiste alla prima fase d'espansione comunitaria presso le città della Tuscia e del Patrimonio di San Pietro. Le informazioni a disposizione su di lui sono molto scarne: sappiamo solamente che si dimise durante il capitolo generale di maggio del 1265[77]. Come suo successore fu eletto Manetto da Firenze, anch'egli frate della prima ora in quanto presente all'atto del 1251, e tra i capifila della svolta apostolica del settembre 1257. Fu primo priore dell'insediamento di Lucca acquisito negli anni 1263-1264 e, dopo circa un mese dalla sua elezione, ottenne da parte di Clemente IV la reiterazione dell'*Inducunt nos* ricevuta due anni prima da Urbano IV. Anche lui forse si dimise dall'incarico nel 1267 quando il capitolo generale scelse Filippo da Firenze come guida dell'Ordine[78].

Filippo fu la figura maggiormente oggetto di attenzione agiografica da parte dei frati dopo la sua morte avvenuta a Todi nel 1285 ma, nonostante questo, le informazioni sul suo generalato risultano alquanto frammentarie, forse a causa del vuoto documentario creatosi dopo il secondo concilio di Lione del 1274[79].

Egli sembra essere stato il primo a riflettere sul passato comunitario e a trasmettere la memoria delle origini. Questo lo si evince da un passo della *Legenda de origine Ordinis* dove gli viene attribuito un testo intitolato *De origine Ordinis*, il quale fu ricercato senza successo dallo stesso autore che lo dice perduto a causa della 'negligenza dei frati'[80]. Come ha ben evidenziato Dal Pino, numerosi nuclei testuali dell'opera ci sarebbero stati trasmessi dalla stessa *legenda* sulle origini andando a formare una 'sezione duecentesca', che secondo lo studioso sarebbe

[75] Dal Pino 1972, II, pp. 19-21 doc. I 7.
[76] Dal Pino 1972, II, pp. 27-29 doc. I 10.
[77] Dal Pino 1972, I, pp. 979 e sgg., II, pp. 143-144 doc. II 6.
[78] Dal Pino 2007c.
[79] Su questa figura cruciale per le vicende comunitarie cfr. Carletti 2022b, dove si rimanda alla bibliografia precedente.
[80] Toniolo (a cura di) 1982, § 13-14.

stata scritta intorno al 1260[81].

Dai contenuti del testo si evince chiaramente il passaggio del gruppo dall’esperienza eremitica a quella apostolica: se la parte dedicata ai primi fondatori si caratterizza da un impianto teologico fortemente incentrato sul loro itinerario spirituale, nell’ultima parte destinata al racconto dello sviluppo in senso apostolico della comunità ritroviamo un contesto contenutistico radicalmente diverso dove l’autore si concentra prevalentemente sulla descrizione dei privilegi papali ottenuti tra il 1255 e il 1263[82]; si tratta di un indizio rilevante del rapporto inscindibile tra processo d’istituzionalizzazione e azione della Sede apostolica.

Quindi, Filippo sarebbe il *trait d’union* tra l’esperienza dei primi fondatori e la svolta avvenuta negli anni 1256-1257: oltre che a espandere l’Ordine verso il centro Italia e le provincie orientali dell’Impero germanico, egli organizzò la comunità dal punto di vista territoriale e giuridico, istituendo un sistema a base provinciale simile a quello degli altri ordini mendicanti e promuovendo un primo testo legislativo organico comprendente disposizioni atte a regolare la vita comunitaria interna, di cui ci sono pervenuti solo frammenti deducibili dalle *Constitutiones* redatte negli anni 1290-1291[83].

Negli anni 1267-1274 non si hanno notizie di interventi da parte dei soggetti ecclesiastici, neanche su richiesta dei frati, sintomo di una reciproca soddisfazione sull’indirizzo che stava assumendo l’aggregazione nel corso di quegli anni. Nella documentazione contrattuale del periodo si percepisce un venir meno di quei meccanismi giuridici sanciti dall’atto del 1251 volti a dichiarare esplicitamente la dipendenza giuridico-economica dei frati nei confronti della Sede apostolica[84], segno forse che l’Ordine era ormai entrato a pieno titolo nella sfera degli ordini religiosi riconosciuti dalla Chiesa romana.

Tutto ebbe modo di cambiare dopo il 1274, quando la vita religiosa, specialmente quella regolare, fu stravolta dalle disposizioni prese nel corso del secondo concilio di Lione. Soprattutto il canone 23 si sarebbe rivelato un vettore di trasformazioni radicali interne a molti Ordini, tra i quali occorre annoverare quello dei Servi di Maria.

2.2 Il secondo concilio di Lione: un possibile acceleratore della ‘metamorfosi’ dell’Ordine (1274-1314)

2.2.1 Il concilio lionese e il problema della *mendicitas*

Il 7 maggio del 1274 fu inaugurato il secondo concilio di Lione dal pontefice Gregorio X con lo scopo di affrontare le grandi questioni allora in ballo come la

[81] Carletti 2022b, p. 49.
[82] Toniolo (a cura di) 1982, § 56-61.
[83] Carletti 2022b, p. 51.
[84] Dal Pino 1972, II, pp. 231-233 doc. III 38, 237-238 docc. III 44-45, 240 doc. III 48, 245 doc. III 56, *passim*.

riconquista della Terra Santa, la ricomposizione dello Scisma d'Oriente e l'avanzata dei Tartari[85].

Per quanto ci riguarda, concentreremo la nostra attenzione sulla costituzione 23 (*Religionum diversitatem nimiam*) riguardante gli ordini mendicanti. In sostanza il decreto fu il risultato di un compromesso tra le istanze del clero secolare e le difese degli esponenti di spicco dei nuovi Ordini vicini all'ambiente di curia, tra i quali bisogna annoverare Bonaventura da Bagnoregio, priore generale dei Minori[86].

Il canone confermava quanto stabilito dalla costituzione 13 emanata durante il concilio Lateranense IV del 1215, il quale vietava qualsiasi nuova fondazione religiosa con l'imposizione, a chi volesse, di sceglierne una di quelle esistenti, oppure di fondarne una adottando una regola già approvata dalla Sede apostolica. A Lione fu aggiunto come ogni fondazione, specialmente mendicante, avvenuta dopo il 1215 e sprovvista di conferma pontificia (nel canone si utilizza il termine *confirmatio*) dovesse essere abolita; invece, per quelle confermate, le cui regole o costituzioni vietavano rendite o possessioni – causando in tal modo l'*incerta mendicitas* e l'esercizio del *questum publicum* – veniva permesso ai professi di rimanere all'interno della comunità, la quale però non poteva accettarne di nuovi, acquisire nuove case o *loca* e alienare i propri possedimenti senza la licenza della Sede apostolica (in modo tale da metterli a disposizione dei vescovi diocesani). Quest'ultima disposizione, in apparente contraddizione con l'enunciato stesso del decreto, in realtà celerebbe una differenziazione concepita dalla curia delle tipologie dei possessi degli ordini religiosi, i cosiddetti *bona immobilia*: quelli utilizzati per la costruzione dei propri complessi monumentali (chiesa e convento) ai quali fa riferimento il canone, e quelli adibiti al fine di ricavarne un reddito costante in natura o in denaro (case, terreni sfruttati in prima persona o affittati a terzi). Inoltre, alle comunità colpite si proibiva la pratica esterna della predicazione, l'ascolto delle confessioni e il dare sepoltura ai laici. In generale, tra queste non furono incluse quelle dei Predicatori e dei Minori '*quos evidens ex eis utilitas ecclesiae universali proveniens perhibet approbatos*' e quelle dei Carmelitani e degli Eremitani di sant'Agostino, oltre che tutte quelle – mendicanti o meno – approvate prima del 1215, le quali dovevano '*in suo statu manere* [...] *donec de ipsis fuerit aliter ordinatum*'. A tutti gli appartenenti degli Ordini a cui si estendeva la costituzione fu concessa licenza di trasferirsi presso quelli approvati ma non nella loro totalità all'interno di un unico Ordine e neppure un convento e tutti i suoi possessi presso un altro convento, senza prima aver ottenuto la licenza dalla Sede apostolica[87].

Sono state adeguatamente evidenziate da studiosi come Dal Pino, De Fontette e Franchi le intenzioni e le conseguenze del canone, il quale, da un lato mirava a soddisfare le richieste del clero secolare – ostile all'invasione dei frati mendicanti nel campo della pastorale –, dall'altro a salvaguardare i maggiori ordini come

[85] In generale sul concilio di Lione del 1274 si veda, da ultimo, Merlo 2015.

[86] Silanos 2019.

[87] García y García *et al.* (a cura di) 2013, pp. 354-357. Cfr. Silanos 2015; Piatti 2017. Sulla costituzione 13 del Lateranense IV si veda ora Freeman 2018.

quelli dei Minori e dei Predicatori limitando fortemente la portata delle disposizioni prese[88].

Il decreto fu l’occasione per la Sede apostolica di inquadrare dal punto di vista terminologico la categoria dei *mendicantes*, ossia quella miriade di *religiones novae* sorte tra la fine del XII e il primo XIII secolo, il cui termine appare per la prima volta nella documentazione coeva. Se dovessimo seguire alla lettera quanto riportato dalla costituzione, si potrebbe affermare che nella definizione rientrassero gli Ordini nelle cui regole si proibivano rendite o possessioni, il che conseguentemente portava ad assumere uno stato perenne d’*incerta mendicitas* implicante l’esercizio del *questum publicum*; con questo termine ci si riferiva alla pratica di richiedere denaro tramite l’elemosina porta a porta o piazza per piazza, in un contesto che oltrepassava i confini della propria giurisdizione[89].

Si comprenderà bene la portata di tale pratica se la si analizzasse dal punto di vista non solo del clero secolare ma anche dello stesso clero regolare: il denaro erogato ai questuanti dai fedeli era denaro perso per le altre chiese situate nel raggio d’azione. Tale situazione raggiungeva il culmine soprattutto durante la predicazione itinerante operata dai frati nelle principali piazze cittadine d’Europa gremite di fedeli.

Da qui sorsero i problemi – emersi prima del concilio – legati alla distanza tra i complessi mendicanti, regolati dal privilegio di Clemente IV del 1265 che prevedeva il rispetto della misura di trecento canne (poi nel 1268 modificata a centoquaranta) tra i vari insediamenti[90].

Probabilmente, tramite l’emanazione del canone 23, l’intento della Sede apostolica non fu quello di proibire la questua pubblica in sé, esercitata anche da Ordini non specificatamente mendicanti come quelli dei Silvestrini o dei canonici di Sant’Antonio di Vienne[91], ma di far venir meno la pratica della povertà volontaria, e più in generale la precarietà esistenziale, che inducevano i frati a mendicare per ideale e per sopravvivenza.

Pertanto, quali Ordini rientrarono nella definizione di *mendicantes* adottata nel canone conciliare? Quasi sicuramente quelli citati nella costituzione, cioè l’ordine dei Predicatori, dei Minori, degli Eremitani di sant’Agostino e dei Carmelitani. Alcune fonti posteriori, esterne al contesto di curia, elencarono le comunità colpite dal canone citando quelle della Penitenza di Gesù Cristo (detti Saccati), dei Servi della Beata Vergine di Marsiglia (detti della Pica), dei Crociferi (da non confondere con gli ospedalieri), degli Apostoli (seguaci di Gherardo Segarelli) e degli stessi Servi di Maria di Firenze[92].

Effettivamente, parte di queste aggregazioni furono di fatto soppresse, ma quali erano caratterizzate da un’effettiva pratica di povertà volontaria? Se andassimo ad analizzare le conseguenze delle disposizioni conciliari, l’Ordine più

[88] Dal Pino 1972, I, p. 1082 e sgg.; De Fontette 1973, 1977; Le Goff 1977; Franchi 1978.
[89] Sul tema della *mendicitas* si veda Dal Pino 1985; Prudlo (a cura di) 2011.
[90] Per i problemi generali sul tema cfr. Guidoni 1977, pp. 83-85; Macchi Jánica 2001; Trevisan 2007.
[91] Bériou 2009, p. 8; Melloni 2001;Filippini 2013.
[92] Cfr. Dal Pino 1985, pp. 14 e sgg.; Andrews 2007.

colpito risulta essere indubbiamente quello dei Saccati, fondato intorno al 1248. Nelle loro costituzioni redatte tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Duecento fu dedicato un capitolo intero alla povertà (*De paupertate*) che stabilì, tra le altre cose, quanto segue: «[...] *ut noster ordo nullas habeat possessiones sagrorum vel vinearum, nutrimenti animalium, census, redditus nec aliqua immobilia, nisi ortum et officinas. Verum, si que possessiones nobis date vel relicte fuerint, licebit nobis eas recipere, dum tamen eas, quam cito bono modo poterimus, distrahamus, in pietatis et caritatis operibus convertentes*»[93].

È noto che i Saccati fossero particolarmente invisi ad alcuni contemporanei, basti pensare ai passi sferzanti del frate minore Salimbene de Adam contenuti nella sua *Cronica*[94]. Tuttavia, essi ottennero ben presto dal pontefice il privilegio della predicazione – forse quello più osteggiato dal clero secolare e regolare in quanto strumento efficace di accumulo di denaro – e furono distinti da un'espansione notevole tra il regno di Francia, quello d'Inghilterra e la penisola italiana, nonché da una presenza non trascurabile nelle più prestigiose università del tempo. Se da un lato questo repentino sviluppo possa aver creato dei malumori in seno ai Predicatori e ai Minori, i quali temevano una concorrenza spietata in pratiche e ambienti da loro dominati fin dagli anni Trenta del XIII secolo, dall'altro fu probabilmente il voto di rifiuto del possesso di ogni bene fondiario contenuto nelle loro costituzioni ad aver attirato le attenzioni della curia. Non sembra che la legislazione venne mai modificata fino almeno il 1274 e i frati probabilmente continuarono ad acquisire unicamente terreni adiacenti a propri insediamenti (quegli orti e officine citate nel *Constitutiones*), come fu il caso di Firenze[95].

Occorre dire come in questo caso, i Minori e i Predicatori intrapresero modifiche sulla questione del possesso di beni immobili fin da prima della celebrazione del concilio. I Predicatori, le cui costituzioni primitive del 1228 presentavano un capitolo dedicato alla povertà con toni coincidenti a quello poi ripreso successivamente dai Saccati, fu obliterato nel nuovo testo approntato da Raimondo da Peñafort del 1241[96]. Per quanto riguarda i Minori, invece, vi fu un intenso dibattito sul grado di fedeltà dimostrato dei frati nei riguardi delle indicazioni del fondatore Francesco d'Assisi, le quali furono in parte ridimensionate nella regola *bullata* del 1223 e, in seguito, nelle *Constitutiones* emanate durante il capitolo generale di Narbona del 1260 su impulso di Bonaventura da Bagnoregio, poi divenuto uno dei principali protagonisti del concilio[97].

In una situazione diversa si trovavano i Carmelitani e gli Eremitani di sant'Agostino, citati nel decreto conciliare, il cui stato fu in qualche maniera congelato fino a quando non sarebbero state prese ulteriori decisioni in merito. Probabilmente gli statuti di entrambi gli Ordini presentarono ancora espliciti

[93] Giacomozzi 1962, p. 104.
[94] Andrews 2006, pp. 175-179.
[95] ASF, *Diplomatico*, *S. Maria Nuova*, 1269 marzo 12. Sintesi pertinente sulle problematiche relative ai Saccati in Andrews 2006, pp. 207-223.
[96] Vicaire 1977, pp. 222-265; Tugwell 1999.
[97] Lambert 1995; Lambertini 2000; Senocak 2013.

riferimenti al rifiuto del possesso di beni immobili risalenti, come menzionato precedentemente, agli anni Trenta e Cinquanta del Duecento, nonostante i capitoli generali ebbero modo di affrontare la questione tramite specifici interventi in materia[98]. Certamente, se tenessimo conto di quanto scritto intorno al 1270 dal priore generale dei Carmelitani, Niccolò, nel suo libello intitolato *Ignea sagitta*, la maggioranza dei frati non era molto soddisfatta del carattere 'mendicante' che ebbe modo di definire la proposta religiosa dell'Ordine dopo il suo progressivo trasferimento in Occidente a partire dagli anni Trenta del secolo, esaltando di contro la vocazione eremitica delle origini[99].

Dal punto di vista dei frati del Carmelo, questo implicava – tra le altre cose – una presa di distanza dal problema della povertà e della mendicità ma che sembra non bastare per porre l'Ordine completamente al riparo. D'altronde, l'altra grande necessità della curia tramite l'emanazione del decreto fu quella di semplificare il quadro delle fondazioni religiose e d'inquadrare al meglio quelle superstiti sulla scia di quanto deliberato durante il concilio Lateranense IV del 1215. Questo lo si deduce dagli altri due fattori che avrebbero dovuto distinguere gli Ordini salvaguardabili dalla cassazione da quelli destinati alla sparizione: la fondazione databile a dopo il 1215 e l'ottenimento della conferma papale. La non totale chiarezza del contenuto del canone e la mancanza di una lista precisa delle comunità destinate alla soppressione ebbe modo di creare non poca confusione tra i contemporanei e, di conseguenza, delle reazioni molto diverse a seconda delle singole aggregazioni religiose e situazioni locali.

Per i Servi di Maria, le fonti risultano discordanti su questo punto mostrando i diversi gradi di ricezione e interpretazione del canone conciliare. Per meglio comprendere le complesse dinamiche del periodo successivo, potrebbe risultare utile attuare una sua periodizzazione, distinguendo in sostanza due fasi: la prima, dal 1274 al 1285, coincidente con il generalato di Filippo da Firenze (eletto nel 1267), nel corso della quale l'Ordine sembra destinato alla cassazione e all'inevitabile sparizione, mentre la seconda, dal 1286 al 1304, durante la quale esso fu reintegrato progressivamente tra gli ordini risparmiati attraverso un'attenta politica di adeguamento delle proprie strutture giuridiche ed economiche portata avanti dalla gerarchia fino a raggiungere la *confirmatio* dell'11 febbraio 1304.

2.2.2 L'azione di Filippo da Firenze

Il generale Filippo avrebbe partecipato all'assemblea di Lione, secondo quanto riportato dalla *legenda 'arcaica'*[100]. Al momento della celebrazione del concilio, l'Ordine era stato riconosciuto dalla Sede apostolica e posto sotto la sua protezione a partire dal 1249 con la lettera del cardinale Raniero, poi confermata negli anni

[98] Mathes 1968, 1969; Boaga 2007.
[99] Jotischky 2002, pp. 79-105; Copsey 2004, pp. 17-28; Alban 2008.
[100] Si tratta dell'unico riferimento presente nelle fonti. Il passo riporta un miracolo fatto da Filippo appena convocato in città, dopo la morte di un certo fra Avito. Cfr. Montagna (a cura di) 1985, § 18; Dal Pino 2017, pp. 41-42.

1251-1252 e 1256 tramite le bolle *Deo grata* di Innocenzo IV e Alessandro IV contenenti il voto del 1251.

Questo specifico atto era verosimilmente divenuto un problema in seguito alle disposizioni contenute nel canone 23. Filippo non era riuscito a ottenere rassicurazioni in merito da parte del pontefice al contrario, ad esempio, di Pietro del Morrone e Bartolo da Cingoli: il primo, venuto a conoscenza delle decisioni prese durante l'assise, raggiunse Lione con lo scopo di richiedere un ulteriore privilegio di protezione per la propria aggregazione fondata negli anni Quaranta del Duecento, in seguito ottenuto il 22 marzo 1275[101]; il secondo invece, eletto superiore generale nel 1273 della congregazione fondata da Silvestro da Osimo, promosse fin da subito un processo di ridefinizione giuridica e identitaria del proprio Ordine, abolendo, per esempio, l'esercizio della questua[102].

Per quanto concerne i Servi di Maria, Filippo da Bologna riporta nella sua cronaca cinquecentesca che Innocenzo V, succeduto a Gregorio X il 21 gennaio 1276, avrebbe inviato al priore generale delle lettere che lo informarono di come l'Ordine, per decreto del predecessore, fosse '*sine dubio cassatus*'[103]. Dal racconto del cronista emerge tutto lo sconforto dei frati dopo aver ricevuto la notizia:

> Quibus litteris habitis, convocavit priores et patres ordinis; et ne videretur publice contra stare velle contra Sedem Apostolicam, clam et sub silentio convocati sunt super montem Sonarium. Ipsis congregatis, patefecit et aperuit causam doloris et maestitiae, et litteras Innocentii publicavit eis[104].

Se da un lato occorre evidenziare la comparsa del toponimo 'monte Sonario' che pone un problema al riguardo del suo ruolo nelle dinamiche comunitarie a quell'altezza cronologica, dall'altro emerge tutta l'esasperazione dei frati alla notizia della cassazione del proprio Ordine che ricorda tanto quella di Ottone, rettore generale dei Saccati, apprezzabile in una sua lettera indirizzata all'Ordine di poco posteriore il 17 giugno 1274[105].

La morte di Innocenzo V e l'avvento di Ottobuono Fieschi, che prese il nome di Adriano V, furono due eventi che avrebbero potuto far mutare in positivo la situazione dei frati[106]. Nella *Legenda de origine Ordinis* si riporta come l'azione d'intercessione di Ottobuono presso Urbano IV, quando era cardinale e protettore

[101] Cfr. Herde 2004, pp. 17-20; Paoli 2004, pp. 9, 405-408 n. 1; L. Pellegrini 2005², pp. 332-333. Si tratta della *Religiosam vitam eligentibus* che ebbe lo scopo di rinnovare tutti i privilegi ricevuti in precedenza dall'ordine di Santo Spirito.

[102] Paoli 1991, p. 89, 2018, pp. 111-118.

[103] Filippo Maria da Bologna 1900-1901, p. 94. Cfr. Dal Pino 2004, p. 21. Pietro di Tarantasia, appartenente all'ordine dei Predicatori e eletto arcivescovo di Lione il 6 luglio 1272 da Gregorio X, fu uno dei principali protagonisti del concilio tenutosi nel 1274. Fu eletto pontefice il 21 gennaio 1276 e incoronato il 22 febbraio successivo. Su di lui si veda Vian 2004.

[104] Filippo Maria da Bologna 1900-1901, pp. 94-95.

[105] Rigg 1980.

[106] Su Ottobuono Fieschi, poi Adriano V cfr. Gatto 2014.

dell’Ordine, avesse favorito la concessione ai frati del privilegio dell’*Inducunt nos* ottenuto il 25 luglio 1263[107].

Il suo corto pontificato non deve aver permesso di incidere in maniera significativa sulle sorti dell’Ordine e la sua morte indusse il generale Filippo a richiedere un consulto giuridico per fare chiarezza sulla posizione comunitaria, ponendo il quesito se essa, in sostanza, fosse stata cassata o meno dal concilio. La domanda fu indirizzata a tre avvocati di curia, in parte appartenenti alla *familia* del defunto Adriano V: il suo cappellano Conte Casati, arcidiacono di Milano, Angelo da Roma e Pepo da Siena. La risposta, datata 8 febbraio 1277 da Viterbo, dove al tempo era residente la curia, fu positiva: l’Ordine non era da considerare cassato in quanto

> eo quod nec regula beati Augustini in qua ordo eorum fundatus est seu professio eorum aut ordinis eorum constitutio eis habere possessiones vel redditus interdicat et nonnulli conventus possessiones habere noscantur, eisque a sede apostolica celebrare capitulum generale et priorem in ipso generalem eligere indultum sit[108].

Tuttavia, bisogna dire che ci troviamo di fronte a un *consilium pro parte*, cioè richiesto dai frati, e quindi stilato secondo le loro precise esigenze[109]. Nondimeno, la decisione stessa di redigere il consulto era sinonimo dell’esistenza di una base giuridica sulla quale imbastire una difesa contro i contenuti del decreto conciliare.

Secondo i giuristi, infatti, i due fattori che avrebbero dovuto salvaguardare l’Ordine erano i seguenti: una legislazione che non proibiva il possesso di beni e redditi e il privilegio ottenuto dalla Sede apostolica tramite la *Inducunt nos* del 25 luglio 1263. Non ci sono riferimenti all’ipotetica *Deo grata* degli anni 1251-1252, reiterata il 23 marzo 1256, con annesso voto del 1251, definito come *institutio* dallo stesso pontefice, e quindi dotato di un valore giuridico riconosciuto alla stregua, per esempio, delle *constitutiones* dei Saccati contenenti il capitolo *De paupertate*. La bolla era assimilabile a tutti gli effetti a una *confirmatio* pontificia ma considerarla tale all’indomani del concilio significava dare una prova tangibile che la legislazione comunitaria proibisse il possesso di beni immobili, andando quindi contro le disposizioni del canone 23. Per questo motivo Dal Pino insiste sul fatto che la gerarchia dell’Ordine, all’indomani del concilio, abbia agito in maniera tale da rendere invalsa l’azione intrapresa nel 1251[110].

Non potendo riferirsi alla *Deo grata*, gli avvocati di curia presero atto della situazione dell’Ordine considerando il privilegio dell’*Inducunt nos* come quello maggiormente assimilabile a una conferma pontificia, in quanto poneva sotto l’autorità pontificia la figura e l’organo supremo dell’Ordine (priore e capitolo generale).

[107] Toniolo (a cura di) 1982, § 59.
[108] Dal Pino 1972, I, pp. 1104-1105, II, pp. 152-153. Su Conte Casati si veda Paravicini Bagliani 1978.
[109] Ascheri 2003, p. 319. Per un raffronto, seppur cronologicamente posteriore, si veda Ascheri, Mecacci 2019.
[110] Dal Pino 1972, I, pp. 1102 e sgg..

Certamente, l'intenzione di Innocenzo IV e Alessandro IV tramite l'emanazione della *Deo grata* era quella di confermare l'Ordine, ma il contesto politico-religioso degli anni successivi, divenuto molto ostile ai nuovi gruppi che praticavano la *mendicitas*, rimise tutto in discussione. Le fonti post-conciliari legate all'Ordine, se da un lato posero sotto silenzio qualsiasi riferimento alla *paupertas* immobiliare, dall'altro insistettero sul fatto di considerare l'*Inducunt nos* alla stregua di una conferma, rivelando come questo fosse uno dei nodi cruciali per la salvaguardia della comunità. Ad esempio, su questo punto la *Legenda de origine Ordinis*, adeguandosi ai responsi dei *consilia*, racconta – tramite parole attribuite a Urbano IV – come la concessione di tale privilegio significasse '*de novo ordinem procurare*'[111].

Chiaramente, nel 1263 i frati o il pontefice non considerarono tale documento una conferma o un'approvazione. Se andassimo a leggere le bolle in tal senso indirizzate agli altri ordini religiosi, l'impianto contenutistico e semantico risulta del tutto diverso, teso *in primis* ad approvare la legislazione comunitaria adottata, come del resto fece la *Deo grata* del 1256[112]. Si tratterrebbe, quindi, di un escamotage giuridico elaborato dai giuristi di curia che, tuttavia, nei primi momenti non sembra sortire l'effetto desiderato.

Infatti, il consulto non ebbe conseguenze tangibili sulla situazione giuridica dell'Ordine. L'unica azione intrapresa dal nuovo pontefice Giovanni XXI fu l'emanazione il 5 aprile 1277 di una lettera di conferma di una donazione fatta dal conte Enrico di Regenstein al convento dei Servi di Maria di Paradiso nella diocesi di Halberstadt. Troppo poco per affermare l'esistenza di un mutamento della condizione comunitaria, anche perché la conferma poteva essere stata dettata da una situazione locale indipendente dallo stato generale dell'Ordine[113].

Del resto, tutta una serie di fonti locali rivelano come questo periodo fosse abbastanza critico. Ad esempio, una deliberazione emanata dal Consiglio di Pistoia, risalente sembra a poco dopo la redazione del *consilium* del febbraio 1277 – e inserita nello statuto cittadino approvato nel 1296[114] – riporta alcuni particolari concernenti la situazione dell'Ordine all'indomani del concilio.

Si tratta di una disposizione che sanciva per statuto il sostentamento economico della comunità locale dei frati, promulgata su loro istanza con una grande ricchezza di dettagli: essi si sentirono colpiti dalle disposizioni emanate a Lione, a cui si fa esplicito riferimento, soprattutto dal divieto di ricevere nuovi professi fino a che continueranno a praticare l'elemosina[115].

L'aiuto economico al Comune fu richiesto dai frati per l'incapacità di esercitare efficacemente la questua, sia per la carenza degli effettivi sia per quanto

[111] Toniolo (a cura di) 1982, § 59.
[112] Iacovone 2001; Grosso 2008; Bartoli Langeli 2012. In generale si veda Silanos 2014, 2015.
[113] Dal Pino considera tale lettera una conseguenza tangibile del consulto del febbraio 1277. Cfr. Dal Pino 2004, pp. 22-23. Per l'edizione si veda Dal Pino 1972, I, pp. 51-52 doc. I 20.
[114] Zdekauer (a cura di) 2002, pp. 246-247. Edizione del testo riportata anche in Casalini 1988, pp. 219-220 con alcuni imprecisioni; regesto in Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, p. 41 doc. 27.
[115] I frati erano giunti a Pistoia di recente, le prime notizie della loro presenza risalgono agli anni 1270-1271. Cfr. Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 140 e sgg.; Gai 2001, pp. 95 e sgg..

riferito dai cardinali e dai *sapientes* dimoranti presso la curia romana, ossia che essi disponevano di beni e possessioni tanto da non rendere più necessaria la sua pratica. Alla fine dello statuto si precisa con un inciso come i frati non possedessero nulla di proprio (‘*qui nichil habent proprii*’), il che farebbe pensare alla condizione giuridica supposta dal voto del 1251[116].

Dunque, questo atto sarebbe ancora in vigore agli occhi dei frati, i quali non esitarono a riferire tale condizione al Comune. Non potendo praticare l’elemosina furono costretti a rivolgersi alle autorità cittadine che, dal canto loro, erano preoccupate come tale situazione li rendesse incapaci di offrire un buon *servitium* alla Vergine, atto a sostenere la salute spirituale della città e dei suoi abitanti.

I frati di Pistoia erano, quindi, ben consci di essere stati cassati dal concilio in quanto ammisero di non poter accettare nuovi professi: secondo quanto riportato dal canone 23, questa prescrizione li faceva rientrare tra gli ordini confermati dalla Sede apostolica dopo il 1215, ma soppressi per consunzione a fronte di una legislazione che vietava il possesso di beni immobili.

Il problema principale riguardava, pertanto, la pratica dell’elemosina che il consulto del 1277 volle disinnescare affermando come la legislazione dell’Ordine non vietasse il possesso di *bona immobilia* dai quali trarre redditi certi. Certamente, si trattava di un’elaborazione puramente teorica, difficilmente riscontrabile nel breve periodo nelle diverse emanazioni locali, come nel caso di Pistoia: qui i frati vivevano ancora in una condizione giuridica che si richiamava al voto del 1251.

Per sormontare il problema, secondo Dal Pino, il priore generale Filippo avrebbe promosso una politica di acquisizione di beni immobili dai quali ricavare dei redditi costanti evitando in tal modo di ricorrere all’elemosina[117]. In effetti, a partire dal 1276 si avverte un incremento degli acquisti ma non tale da far pensare all’attuazione di una politica specifica in questo senso da parte della gerarchia dell’Ordine dopo il concilio[118]. Difficile, dunque, affermare che la linea di Filippo fosse indirizzata verso un adeguamento delle strutture comunitarie mirante a dimostrare la non appartenenza della comunità alla categoria dei mendicanti, il che farebbe emergere una sua ostilità nei riguardi di un cambiamento troppo radicale del *propositun vitae* fino allora praticato.

[116] I frati avevano acquistato nel 1273 alcuni beni immobili confinanti con il loro *locus* situato presso la cappella di San Pier Maggiore nel luogo detto ‘Poggio’. Per quanto riguarda uno di essi, la quarta parte di una casa comprata da Diamante figlia di Spedaliero, il priore del luogo Aldobrandino trasmise una supplica prima del 31 ottobre 1274 al consiglio dei Seicento con lo scopo di cancellare l’affitto dovuto al Comune dal precedente proprietario, ossia Spedaliero definito ‘*ribellis communis Pistorii*’, adducendo che i frati ‘*tenent et possident dictam domum*’. Si tratterebbe comunque di un bene situato in una zona adiacente alla chiesa e al convento in costruzione e quindi non includibile tra i *bona immobilia* dai quali percepire i redditi ‘certi’. Cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 289 doc. III 120, 294-295 doc. III 127; Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 205 nn. 1 e 3.

[117] Dal Pino 1972, I, pp. 1113-1114, 1128, 1131-1135, 1138-1139.

[118] Tra gli anni 1276 e il 1283 i frati acquisirono dei beni a Bologna, Pistoia, Firenze, Montepulciano e Siena. Cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 309-310 docc. III 151-152, 311-312 doc. III 155, 320 doc. III 170, 329-330 doc. III 183, 339 doc. III 198; *Ristretto*, cc. 53v-54r n. 111; Ircani Menichini (a cura di) 1995, p. 209 n. 17.

Se da un lato l'assenza di lettere papali inviate all'Ordine durante i pontificati di Niccolò III e Martino IV sono indice di una situazione ambigua e della volontà da parte della curia di mantenere lo *status quo*[119], dall'altro alcuni soggetti del clero locale non sembrano assumere un comportamento ostile nei confronti dei frati concedendo loro addirittura privilegi contrari alle disposizioni conciliari, come fu il caso di Bologna: il vescovo Ottaviano nel 1277 permise ai frati sacerdoti del locale convento di ascoltare le confessioni '*omnium personarum civitatis et diocesis Bononiensis*'[120].

A ogni modo, fino alla fine del suo generalato, l'azione di Filippo non sembra produrre alcun riscontro significativo. Il suo ultimo viaggio intrapreso presso la curia nel giugno del 1285 sembra segnare un ulteriore fallimento[121]: il silenzio di Onorio IV sulla condizione dell'Ordine ben esemplifica l'insuccesso. Filippo morì a Todi nell'agosto del 1285, lasciando in eredità ai frati una situazione molto delicata: dal 1274, infatti, non si hanno notizie di nuove fondazioni e nemmeno dell'accoglienza di nuovi professi all'interno della comunità[122].

La tradizione agiografica ed erudita, intenta univocamente ad attribuire un valore apologetico alla figura di Filippo, non si soffermò sugli esiti effettivi della sua politica adottata all'indomani del concilio. Egli era d'accordo nel modificare la legislazione comunitaria in modo tale di non andare contro il canone 23, oppure prese atto della sorte alla quale era destinato l'Ordine (come di fatto fece Ottone, rettore dei Saccati) senza tentare di scongiurarla? Le *legendae* incentrate sulla vita del priore generale non menzionano fatti significativi al riguardo del periodo di governo post-conciliare: non emerge nulla, ad esempio, della sua presunta attività di pacificazione che avrebbe svolto presso alcune città dell'Italia centro-settentrionale (Pistoia, Bologna, Firenze e Forlì) tra gli anni 1276 e 1284[123].

Certo, questo non vuol dire che Filippo non abbia potuto giocare un ruolo in tal senso. Tuttavia, dalle fonti documentarie non traspare nessun riferimento diretto o indiretto a quest'azione di grande rilevanza politica, che in alcuni casi sarebbe stata concordata con l'autorità ecclesiastica, come nel caso di Firenze dove nel 1280 fu sancita la pace dal cardinale Latino Malabranca[124]. Dunque, se la

[119] Dal Pino 1972, I, p. 1077.
[120] Dal Pino 1972, II, pp. 154-155 doc. II 19.
[121] Secondo Dal Pino, indice di una situazione ancora intricata per l'Ordine fu la vicenda di Lucca, dove il 15 febbraio 1285 la famiglia Avvocati aveva approvato, in quanto patroni della chiesa di San Michele dove si erano insediati i frati, il passaggio della comunità alla canonica di Santa Maria di Frigionaia. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 1141-1142.
[122] Dal Pino 2004, p. 24.
[123] Il primo a scrivere su questo fu il cronista Michele Poccianti (poi ripreso dal Giani), il quale lega con evidenti forzature l'attività di Filippo con quella di conversione di figure che verranno in seguito inserite nel santorale dell'Ordine come Bonaventura a Pistoia, Ubaldo a Firenze, Andrea a Borgo Sansepolcro e Pellegrino a Forlì. Cfr. Serra 1966, pp. 114 e sgg.; Dal Pino 1998a, pp. 57 e sgg..
[124] In questo caso, in occasione delle trattative di pace degli anni 1279-1280, un ruolo di rilievo deve averlo assunto il convento dei Servi di Maria di Firenze, derivante dalla posizione peculiare da esso assunta nel contesto politico-religioso cittadino, e non dall'azione del priore generale

politica di Filippo, che fosse intenzionale o meno, non ebbe modo di mutare la condizione dell'Ordine, alla fine del 1285, con l'elezione del suo successore Lotaringo da Firenze, l'azione della gerarchia si fece maggiormente efficace segnando in tal modo una netta cesura rispetto al passato.

2.2.3 La politica di Lotaringo da Firenze

Lotaringo era proveniente da una famiglia comitale residente a Tignano, un castello situato nella Val d'Elsa sulla strada tra Firenze e Poggibonsi[125]. Fece forse parte di quegli abitanti del contado desiderosi di cercare fortuna economica a Firenze. Qui emise la sua professione presso il convento dei Servi di Maria, tuttavia, egli rimase molto legato al luogo di origine come attesterebbero alcuni prestiti del 1290 circa effettuati a Manno, rettore della chiesa di Santa Maria di Tignano[126]. Lotaringo era un frate della terza generazione, cresciuto nei *loca* urbani di Firenze e Bologna; abile amministratore delle cose dell'Ordine, fu senz'altro un personaggio pragmatico e attento conoscitore degli ambienti di potere di Firenze e Roma[127].

La politica impressa dal nuovo priore generale si distinse rispetto a quella del predecessore soprattutto dal punto di vista quantitativo. Tra l'agosto e il settembre del 1286 egli richiese ben quattro *consilia* a vari esperti, riunendoli – insieme al *consilium* dell'8 febbraio 1277 – in un unico atto notarile rogato da Gentile da Figline il 4 febbraio 1287: nel merito, le differenze rispetto a circa un decennio prima non riguardarono i contenuti, i quali si rivelarono del tutto simili, ma soprattutto il numero e la varietà dei giuristi e avvocati di curia interrogati[128].

La cerchia degli interlocutori dei frati si era allargata se la confrontiamo a quella degli anni di poco posteriori al 1274. L'effetto ottenuto fu quello desiderato in quanto nei giorni seguenti Onorio IV inviò ben cinque lettere di protezione rispettivamente ai conventi di Borgo Sansepolcro, Bologna, Montepulciano, Foligno e Siena che li pose sotto la protezione della Sede apostolica '*cum omnibus bonis*'[129]. L'invio di queste epistole ai singoli insediamenti ebbe lo scopo di disinnescare ogni tentativo di uso strumentale del decreto conciliare e, di conseguenza, ogni attacco intrapreso nei confronti dei frati locali e dei loro beni:

Filippo. Egli non compare mai tra i numerosi testimoni presenti alla rogazione degli atti: Lori Sanfilippo 1980-1981, pp. 193-259.

[125] In una partita degli anni 1295-1296 del registro delle *Ricordanze* del convento di Firenze viene citato un certo 'Giuntino da Tingna, fratello del priore generale': Casalini (a cura di) 1995, cit., p. 69. Su Tignano, situato nel popolo di San Romolo, cfr. Repetti 1843, pp. 525-526.

[126] Soulier (a cura di) 1898c, p. 188.

[127] Su di lui Dal Pino 1972, I e II, *s.v.*; Roschini 1976, pp. 32-33; Casalini (a cura di) 1995, pp. 35-37.

[128] Si tratta di Garsia Sebastiani, canonico di Compostella, cappellano e uditore papale, Chierico da Pisa, Salvo da Bologna e Bindo da Siena, dottori di diritto e avvocati in curia, Andrea *de Candulfis* o *Gandulfis* canonico di Senlis e avvocato in curia, Porrina da Casole, professore di diritto, Bernardo Giovannini, canonico di Agde e uditore generale della camera papale, Ticcio da Colle, dottore di decreti, Berardo o Bernardo Caracciolo da Napoli, suddiacono e notaio del papa. Cfr. Da Pino 1972, I, pp. 1146 e sgg.; Dal Pino 2000, pp. 74 e sgg..

[129] Dal Pino 1972, II, pp. 55-63; I, pp. 1146-1154.

infatti, molte di loro erano seguite da lettere di vario tipo atte a incidere sulla situazione dell'insediamento, come concessioni di celebrare in tempo d'interdetto oppure mandati di supervisione di controversie con il laicato locale[130].

Una linea di condotta identica la si evince con papa Niccolò IV, il quale inviò il 13 agosto 1288 delle lettere di protezione ai conventi di Firenze, Lucca, Pistoia, Forlì e Castel della Pieve[131]. Ci si potrebbe chiedere come mai i pontefici si preoccuparono di prendere sotto la propria protezione ogni singolo convento e non l'intero Ordine tramite una bolla di conferma. Questo avrebbe di fatto smentito sia le disposizioni conciliari sia i responsi giuridici degli esperti che erano il riflesso delle posizioni di alcuni elementi della curia, ossia che l'Ordine fosse stato approvato tramite l'*Inducunt nos* emanata da Urbano IV nel 1263. Come evidenziato da Dal Pino, sul buon esito dell'azione di Lotaringo deve aver influito anche la sua capacità di costruire una fitta rete di relazioni con l'allora cardinale Latino Malabranca, protettore dell'Ordine, e la sua cerchia di esperti giuristi come Guglielmo Durante (attivo partecipante del concilio di Lione del 1274) e Ticcio da Colle[132].

Gli esiti maggiormente rilevanti di questa trama di rapporti intessuta dal priore generale giunsero negli anni 1289-1290. Probabilmente tra il gennaio e il marzo del 1289 fu richiesto un ulteriore consulto al giurista Porrina da Casole ma questa volta il contenuto si presenta molto diverso rispetto ai precedenti[133]: il quesito iniziale posto riguarda la condizione giuridica dell'Ordine nei confronti della Sede apostolica, se esso fosse stato approvato (si utilizza il termina *approbatus*) a fronte di quanto disposto dal canone 13 emanato dal concilio Lateranense IV del 1215 che proibiva '*diversitates religionum*', ossia la fondazione di nuovi gruppi religiosi che non siano stati approvati dal pontefice. La risposta del giurista si rivela positiva: la comunità risulta approvata tramite il privilegio concesso il 25 luglio 1263 da Urbano IV (*Inducunt nos*).

Il consulto prosegue entrando nei particolarismi giuridici che essenzialmente sostengono come tale concessione, in quanto proveniente dal pontefice stesso – sorgente del diritto – abbia valore probatorio e convalidante dell'istituzione alla quale fu indirizzata[134]. Questo varrebbe anche per altri privilegi concessi all'Ordine, come sottolinea Porrina, facendo gli esempi di quelli emanati da Alessandro IV nel 1259 riguardanti i poteri del priore generale e le sepolture dei laici[135]. La tesi sostenuta, quindi, si concentra non solo sul valore giuridico dato al contenuto di un determinato privilegio come poteva essere l'*Inducunt nos* del 1263 ma anche su quello attribuito al privilegio papale in quanto tale, rimuovendo in tal

[130] Dal Pino 1972, I, pp. 1154-1156.
[131] Dal Pino 1972, II, pp. 69-75; I, pp. 1167-1168. L'originale di Castel della Pieve è conservato in Città della Pieve, Archivio storico comunale, *Fondo Santa Maria dei Servi*, *Pergamene*, n. 1.
[132] Dal Pino 1972, I, pp. 1119 e sgg.. Su alcuni dei personaggi citati cfr. Gaudemet 1993; Vendittelli 2006.
[133] Sul *consilium* in oggetto si veda Dal Pino 1972, I, pp. 1169 e sgg., II, pp. 162-164 doc. II 27. Per l'originale: ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, sotto la data 1286 (cod. 00022289); per l'edizione, ma con qualche imprecisione: Giani 1719, I, pp. 156-157.
[134] In generale si veda Paravicini Bagliani 1996.
[135] Dal Pino 1972, II, pp. 19-23.

modo l’ostacolo di fondo, ossia che l’approvazione della Sede apostolica debba provenire da una particolare tipologia di sanzione giuridica come poteva essere, per esempio, la *Solet annuere* del 1223 per i Minori o la *Deo grata* del 1256 per gli stessi Servi di Maria.

Quindi, appurato che l’Ordine sia stato approvato dopo il 1215 in maniera tale da scartare la *Deo grata* del 1256 implicante a livello statutario il voto del 1251, il giurista prosegue soffermandosi sulle motivazioni per le quali la comunità non dovesse rientrare tra gli Ordini colpiti dal canone 23 emanato a Lione. Prendendo atto che nelle disposizioni del decreto fossero stati inclusi sia gli Ordini non approvati sia gli Ordini mendicanti approvati e istituiti dopo il 1215, Porrina giudica come la comunità in questione non debba essere annoverata tra loro in quanto i suoi professi seguivano la regola di sant’Agostino, approvata prima del concilio Lateranense IV, la quale, tra le altre cose, non proibiva il possesso di beni né tantomeno obbligava a praticare la mendicità.

Infine, il giurista si sofferma sul titolo adottato dai frati, ossia quello di ‘*Servi*’, nonostante essi appartenessero all’*ordo sancti Augustini*, adducendo a tale fatto come negli scritti dei pontefici indirizzati all’Ordine compaia la terminologia ‘*Servi sancte Marie ordinis sancti Augustini*’, in linea quindi con quella utilizzata da altri ordini religiosi come, ad esempio, quello degli Eremitani di sant’Agostino.

Al centro, dunque, della difesa dei frati sembra esserci l’adozione della regola agostiniana che avrebbe dovuto salvaguardare l’Ordine dalla critica di non essere stato approvato dopo il concilio Lateranense IV del 1215 e da quella di appartenere alla categoria dei mendicanti alla quale si riferisce il canone 23 del 1274.

In questo caso, si nota una certa contraddizione rispetto a quanto riferito precedentemente da Porrina, ossia che l’Ordine fosse stato approvato da Urbano IV nel 1263 tramite l’*Inducunt nos* e, quindi, in un momento posteriore al 1215. È probabile che tramite la regola di sant’Agostino il giurista voglia fare riferimento alla situazione giuridica comunitaria scevra da ogni carattere proprio dei mendicanti, sottolineando – inoltre – come il tratto connotativo della devozione mariana che caratterizzava i frati fin dal titolo non pregiudicasse o modificasse quanto indicato dalla regola stessa; un indizio che celerebbe una certa preoccupazione da parte degli ambienti di curia nei riguardi di ogni connotato originale assunto dai nuovi Ordini approvati. Il problema riguardava il possibile risvolto legislativo derivante dal carattere originale (come nel caso della concezione pauperistica di Francesco d’Assisi) che rischiava di andare contro la politica assunta dai pontefici a partire dal concilio Lateranense IV indirizzata verso un’omologazione delle nuove fondazioni religiose ai canoni giuridici da loro dettati (regola benedettina e agostiniana).

Pertanto, dal consulto emerge una difesa molto articolata pianificata dai frati e da Porrina che rifletteva le difficoltà intrinseche nell’adeguare lo stato giuridico dell’Ordine alla nuova situazione creatasi dopo il 1274. Una rappresentazione eloquente di questa esigenza emerge in maniera chiara, ancora una volta, dalla *Legenda de origine Ordinis*, il cui redattore finale era informato nei minimi dettagli delle critiche mosse alla comunità all’indomani del concilio. Da qui l’attribuzione delle fasi salienti delle origini (la fondazione, l’adozione della regola e dell’abito) a figure sante come la Vergine Maria e Pietro da Verona in modo tale da ottenere una sanzione dall’alto, il chiarimento sulla composizione del titolo

adottato paragonato nella sua struttura con quello dei Predicatori, e l'insistere sui privilegi papali concessi tra gli anni 1255 e 1263 con il preciso riferimento all'*Inducunt nos* e al suo valore di *approbatio*[136].

Il *consilium* di Porrina ebbe come conseguenza tangibile proprio la reiterazione dell'*Inducunt nos* concessa quasi una trentina di anni prima da Urbano IV, effettuata il 21 marzo 1290 da Niccolò IV[137]. L'azione stessa del pontefice darebbe quindi ragione ai pareri dei giuristi, inducendo a ritenere che la comunità, agli occhi della curia del post-concilio, non fosse stata approvata nel periodo antecedente al 25 luglio 1263, riconoscendo quindi invalsa l'ipotetica *Deo grata* degli anni 1251-1252, in seguito reiterata da Alessandro IV nel 1256.

La reiterazione dell'*Inducunt nos* fu un rilevante passo avanti verso la salvaguardia dell'Ordine ma che fu ottenuta a costo di un suo radicale processo di ristrutturazione giuridica intrapreso a partire dagli anni 1288-1289, comprendente l'elaborazione di un nuovo testo di *Constitutiones* e una politica mirante all'acquisizione e all'allocazione di beni fondiari dai quali trarre redditi certi e costanti.

Per quanto riguarda il testo legislativo, non si tratta certamente del primo redatto dai frati, come ha ben evidenziato Dal Pino[138]. Esso fu l'esito di un intenso lavoro di modifica reso necessario dal nuovo contesto post-conciliare (si pensi allo smantellamento dell'apparato giuridico costruito intorno al voto del 1251). Purtroppo, nell'indisponibilità di termini di paragone con testi precedenti, risulta molto difficile dire cosa e quanto sia stato modificato. Si tratta di un *corpus* di venticinque capitoli basato essenzialmente sul modello delle *Constitutiones* dei Predicatori redatte da Raimondo da Peñafort nel 1241, e implementato con le successive modifiche[139].

Una differenza sostanziale riguarda la sua mancata suddivisione in due *distinctio*: si notano le assenze dei capitoli dedicati alla predicazione e agli studenti, mentre tutto quello che riguardava l'amministrazione interna, dagli uffici al capitolo generale, fu raggruppato in due capitoli invece dei dieci presenti nella *distinctio secunda* del *corpus* dei Predicatori[140]. Dal testo traspare un Ordine dalle strutture giuridiche non ancora mature, fortemente influenzato dagli apporti esterni: in questo caso un ruolo notevole lo ebbe, forse, il cardinale protettore Latino Malabranca, appartenente all'ordine dei Predicatori e fine giurista.

Non mancano, certo, caratteri originali come nel caso del primo capitolo intitolato '*De reverentiis beate Marie virginis exhibendis*' dedicato agli atti di culto da rivolgere alla Vergine Maria che mette in risalto la peculiarità della proposta religiosa dei frati[141]. Sicuramente il testo legislativo trasmessoci fu

[136] Toniolo (a cura di) 1982, § 25, 32-34, 50-61.
[137] Dal Pino 1972, I, pp. 1176 e sgg.; II, pp. 90-92.
[138] Si tratta delle cosiddette *Constitutiones antiquae*, denominazione elaborata posteriormente atta a distinguere il testo con il successivo *corpus* composto dai decreti capitolari emanati a partire dal capitolo generale del 1295 detto *Constitutiones novae*. Sul testo si veda Dal Pino 1972, I, pp. 217 e sgg.; Citeroni 2005, pp. 673 e sgg..
[139] Cygler 2014; Ceccobao 2019, pp. 328 e sgg..
[140] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 44-46, 51-54; Creytens (a cura di) 1948, *passim*.
[141] Dal Pino 1953, 1963.

redatto prima del 1295, all'incirca negli anni immediatamente precedenti al 1290 e promulgato forse durante il capitolo generale di Pistoia tenutosi nel maggio di quell'anno. La data approssimativa la si potrebbe dedurre da una norma inserita nel testo riguardante l'obbligo di rogare un *instrumentum publicum* della professione emessa da ogni frate. Il primo atto del genere conosciuto fu prodotto il 13 febbraio 1291 presso Orvieto in occasione della professione di Michele da Siena, al quale ne seguirono costantemente altri per tutto il XIV e XV secolo[142]. Questo ci indicherebbe, inoltre, come la norma non fosse stata adottata nel periodo antecedente, il che ci offre un indizio importante, ossia quello dell'inserimento di una prescrizione comunemente adottata dagli ordini monastici.

Un processo di adeguamento delle strutture dell'Ordine a quelle esistenti di stampo monastico lo si evince anche nell'ambito dell'economia. L'obbiettivo era quello di spingere i conventi ad acquisire un patrimonio fondiario tale da non rendere necessaria la pratica della *mendicitas*, adottando un'economia del profitto simile a quella del modello cistercense[143], in linea quindi con il principio promosso dal canone 23 del 1274: eloquenti in questo senso le operazioni di allocazione di sei appezzamenti di terra effettuate dal convento di Montepulciano tra il dicembre 1288 e il maggio del 1295[144].

L'accrescimento del patrimonio fondiario dei frati fece sorgere il problema che si era cercato d'evitare, in parte, con il voto del 1251, ossia quello del pagamento delle imposte in quanto proprietari di beni immobili: a Montepulciano i frati si scontrarono in materia con il Comune e con la Pieve di Santa Maria, la quale fu intimata dal vescovo di Chiusi di non molestare i frati per il pagamento dei dazi richiesti in quanto erano 'mendicanti'[145].

Ulteriore indizio della metamorfosi allora in atto lo ritroviamo nelle concessioni effettuate all'Ordine dalle autorità ecclesiastiche tra il 1289 e il 1301 di monasteri benedettini caduti in disuso, situati soprattutto nelle aree comitali di Bologna e Borgo Sansepolcro[146]. Il Montagna, in un suo breve articolo del 1979,

[142] Soulier (a cura di) 1897a, p. 42; Dal Pino 1972, II, pp. 390-391; I, pp. 1192-1193.

[143] Despy 1974-1975; Berman 1992; Cusimano 2012.

[144] *Ristretto*, cc. 17v-18r, 31v-32r, 34r, 36v, 41r, 50v-51r.

[145] ASS, *Archivio Bucelli*, *Diplomatico*, mazzo 2, n. 49; Mazzolai 2005, n. 55; *Ristretto*, cc. 9r-10r, *passim*. Purtroppo non ci sono pervenuti i documenti originali degli atti se non il regesto settecentesco redatto dall'erudito Giovanni Antonio Pecci. Di conseguenza risulta impossibile conoscere l'esatta terminologia utilizzata. Sul Pecci cfr. De Gregorio 2015.

[146] Si tratta dei monasteri e delle chiese di Sant'Antonio in Broilo nel 1289, di Sant'Ansano nel 1293, degli eremi di Monte Vicchio, Cella Barucola e Santa Lucia di Bovigliano tra il 17 febbraio 1294 e il 6 aprile 1297 e di Sant'Elena di Sacerno nel 1297, definitivamente concesso il 1° settembre 1301. Nel 1318 avvenne l'acquisizione di un altro insediamento benedettino, quello di Santa Margherita di Barbiano, tramite la concessione del vescovo di Bologna e dei canonici di San Pietro, ai quali i frati salderanno un censo annuale, annotato puntualmente in un piccolo registretto ancora oggi conservato (ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi di Bologna*, busta 72/6162, n. 1). Cfr. Montagna 1979a, pp. 245-250; Czortek 2008, pp. 41-88; Foschi 2017, pp. 230-233, 237. Per quanto riguarda la presa di possesso di cenobi da parte degli ordini mendicanti si tratta di un fenomeno vasto che sembra causato da un generale processo di inurbamento che ebbe modo di caratterizzare gli ordini monastici nel corso del XIII secolo. Su questo cfr. L. Pellegrini 1998, pp. 680 e sgg.; Grillo 2000.

ha osservato come queste incorporazioni siano state frutto di quell'anima eremitica e monastica insita nell'Ordine fin dall'esperienza originaria sul monte Asinario[147]. Il fatto che le acquisizioni siano state tutte promosse dall'alto dovrebbe indurre a riflettere sull'effettivo valore da dare alle operazioni in oggetto. Al fine di adeguarsi in breve tempo alle disposizioni conciliari, la formula della concessione del monastero 'in crisi' di effettivi, con il rispettivo patrimonio fondiario, rappresentava la scelta più conveniente per entrambe le parti, soprattutto per le autorità ecclesiastiche: oltre che a rinnovare l'attività religiosa sul territorio, la presenza dei frati permetteva di ricostruire un rapporto economico vantaggioso con l'autorità ordinaria del luogo garantendo un costante pagamento delle decime sui beni acquisiti.

A ogni modo i processi ai quali abbiamo fatto riferimento sono importanti testimonianze dei repentini mutamenti allora in corso nell'Ordine, espressamente favoriti dalla Sede apostolica in collaborazione con una gerarchia dei frati ben disposta. Tuttavia, nonostante lo sforzo di adeguamento ai canoni giuridici dettati implicitamente dalla curia all'indomani del secondo concilio di Lione, all'avvento di Bonifacio VIII la situazione comunitaria sembra ancora essere delicata e non ancora risolta.

Questo traspare da una vicenda locale sorta durante il periodo di vacanza della Sede apostolica dopo la morte di Niccolò IV. Si tratta di un atto di cancelleria dell'ottobre 1293 emesso dal vescovo di Città di Castello, nel quale un certo Rainaldo, rettore della chiesa di Santa Maria di Giuvito, richiese dinanzi a Guglielmo, canonico e vicario del presule Jacopo, la licenza di trasferimento a un ordine considerato '*approbatus*', ossia a quello costituito dai canonici della cattedrale tifernate, per la ragione che l'Ordine nel quale fece professione, ossia quello dei Servi di Maria, era stato '*reprobatus*' dal concilio di Lione. L'atto, dunque, ci riporterebbe alla disposizione contenuta nel canone 23 riguardante il passaggio dei professi degli ordini 'soppressi' agli ordini 'approvati'. La richiesta fu accolta solo in un primo momento in quanto successivamente, e per cause non specificate, fu respinta permettendo, tuttavia, a Rainaldo di sciogliere ogni legame con l'Ordine riportando il suo stato a quello antecedente la professione[148].

Si assiste a un utilizzo strumentale da parte di Rainaldo della situazione post-conciliare dell'Ordine, ossia, detto in altre parole, che fu presa come scusa per abbandonarlo, oppure esso era da considerare cassato ancora nell'ottobre del 1293? Certamente, fino a che la comunità non avesse ottenuto una *confirmatio* o un'*approbatio*, la sua posizione giuridica correva il rischio di essere soggetta a strumentalizzazioni di ogni tipo. Infatti, in sede locale, paragonare l'*Inducunt nos* alla stregua di un'approvazione o conferma pontificia avrebbe richiesto i pareri dei *consilia sapientis* con tutte le conseguenze economiche e logistiche del caso. Nel caso specifico tifernate, se il convento locale fosse stato considerato a rischio sparizione, perlomeno agli occhi del potere ecclesiastico locale, non si sarebbe mai avallata un'operazione come quella dell'incorporazione dell'eremo di Monte Vicchio compiuta pochi mesi dopo dallo stesso vescovo Jacopo, nell'estate del

[147] Montagna 1979b, 1979a, pp. 242-256.
[148] Casagrande (a cura di) 1989, pp. XLIV-XLV, 57-58 n. 1.55.77, 53 n. 1.5.59.

1294: in quell'occasione si assiste a un rovesciamento dei ruoli, ossia che i frati dimoranti a Monte Vicchio si trasferirono nell'ordine dei Servi di Maria[149].

Pertanto, l'assimilazione dell'*Inducunt nos* a un'approvazione papale si stava delineando sempre di più come un escamotage giuridico che non riuscì a soffocare del tutto i pericoli di cassazione riguardanti l'Ordine. In effetti, l'atteggiamento di Bonifacio VIII nei suoi riguardi rimase ambiguo nonostante il suo noto favore nei confronti di alcuni ordini mendicanti, soprattutto Carmelitani e Eremitani di Sant'Agostino, i quali – come del resto fu il caso anche dei Servi di Maria – avevano notevolmente modificato le proprie strutture giuridiche tramite l'elaborazione di un nuovo *corpus* legislativo, rispettivamente approvato nel 1281 (capitolo generale di Londra) e 1290 (capitolo generale di Ratisbona)[150].

Occorre sottolineare come Bonifacio riporti al centro del dibattito le disposizioni prese durante il secondo concilio di Lione in occasione della promulgazione del *Liber Sextus* il 3 marzo 1298[151]. Pochi mesi prima, nel giugno-luglio 1297 egli assunse un atteggiamento simile ai suoi due predecessori Onorio IV e Niccolò IV nei confronti dei frati inviando una lettera di protezione ai conventi di Asti e Perugia, favorendo in seguito soprattutto le fondazioni situate nella provincia d'Alemagna tramite l'esenzione fiscale nei riguardi delle tasse imposte dalle autorità secolari[152].

Inoltre, in questo frangente i frati s'insediarono in conventi e chiese che furono dei Saccati, ordine che all'indomani del 1274 si era arreso alle decisioni conciliari, come a Santo Stefano ad Alessandria e a Santa Caterina ad Asti[153]. Furono segni tangibili di una situazione sbloccabile da un momento all'altro in favore dei frati. Tuttavia, il pontefice non emise una bolla di conferma o approvazione del loro Ordine come invece fece per gli Eremitani di sant'Agostino o i Carmelitani[154].

2.2.4 Andrea da Borgo Sansepolcro e il consolidamento della comunità

La morte di Bonifacio VIII e l'elezione di Benedetto XI nell'ottobre del 1303 fecero mutare gli equilibri politici della penisola, favorendo – nell'ottica di una pacificazione del quadro politico – la fazione dei guelfi Bianchi e dei ghibellini in aspra lotta contro il guelfismo nero, fino allora supportato senza indugi da Bonifacio VIII e gli Angioini[155].

[149] Czortek 2008, pp. 67-71.
[150] Dal Pino 1972, I, pp. 1223 e sgg..; Alberzoni 2006. Sugli Eremitani e Carmelitani cfr. Saggi 1950; Aramburu Cendoya (a cura di) 1966; Boaga 2005, pp. 633-664.
[151] Schmidt 2008.
[152] Dal Pino 1972, II, p. 112-117, 119-120, 121; I, pp. 1240, 1243, 1244-1245.
[153] Soulier (a cura di) 1898c, pp. 173, 176; Taucci 1934-1936a, pp. 34 e sgg.; Giacomozzi 1962, pp. 39-40, 41, 59.
[154] Dal Pino 1972, I, pp. 1232 e sgg.. Nei confronti dei due principali ordini mendicanti il pontefice fu meno prodigo: infatti la concessione della *Super cathedram* del 18 febbraio 1300 agli ordini dei Predicatori e dei Minori circa la predicazione, le confessioni e le sepolture, poneva dei forti limiti alla loro attività apostolica in quanto dovevano fare riferimento in molti casi all'autorità ordinaria. Cfr. Dal Pino 2007a, pp. 282 e sgg..
[155] Per il quadro politico cfr. Terenzi 2019.

Il priore generale Andrea Balducci fu pienamente in sintonia con l'azione politica e anti-ereticale del pontefice esponente dei Predicatori, riuscendo l'11 febbraio 1304 a ottenere la *confirmatio* definitiva dell'Ordine[156]. Su questa scia si era instaurato un rapporto peculiare con il cardinale Niccolò da Prato, anch'egli proveniente dalle fila dei Predicatori, che tra il gennaio e il febbraio del 1304 fu inviato in missione a Firenze per tentare di riappacificare le fazioni in lotta: tra l'aprile e il luglio furono concesse diverse lettere ai frati tra cui la conferma dell'accorpamento all'Ordine dell'eremo di Monte Vicchio, presso il quale troviamo spesso soggiornare il generale Andrea[157]. Egli sembra preferire risiedere presso i monasteri di recente acquisizione, come anche nel caso di Sant'Elena, piuttosto che nei conventi cittadini, sintomo forse anche di una sua concezione diversa della vita religiosa, quasi di stampo monastico[158].

Questa sua inclinazione ebbe forse un contributo, insieme al posizionamento politico, a far precipitare i rapporti con una parte rilevante dell'Ordine che produsse la sua mancata riconferma all'ufficio nel corso del capitolo generale celebrato a Perugia nel maggio del 1305[159]. La scelta del luogo non fu casuale, infatti, in quel periodo era ancora in corso il delicato conclave riunito dai cardinali in seguito alla morte di Benedetto XI[160].

La vacanza della carica generalizia indusse i frati a nominare tre vicari generali al fine di gestire la delicata transizione. Fin da subito, essi si premunirono nel convocare i frati della provincia d'Alemagna, forse necessari per ottenere un numero di voti favorevole per la rielezione di Andrea, e di preparare il nuovo capitolo generale che si sarebbe celebrato il 22 luglio a Bologna oppure, secondo alcuni fonti, presso lo stesso monastero di Sant'Elena[161]. Il contesto era sensibilmente mutato in seguito all'elezione del 5 giugno a pontefice di Bertrand de Got con il nome di Clemente V, favorita soprattutto dai cardinali fautori dei Bianchi come Niccolò da Prato e Napoleone Orsini[162].

In occasione del capitolo, riunitosi nella ricorrenza non casuale di santa Maria Maddalena, che ci riporta ancora all'ambiente devozionale monastico, Andrea sembra essere stato nuovamente eletto priore generale[163]. Tuttavia, dall'evento ne nacque una *discordia electionis* di cui, purtroppo, le fonti non ci forniscono dettagli esaurienti, risolta solamente con la conferma dell'elezione di Andrea da

[156] Sulla biografia di Niccolò da Treviso, maestro generale dell'ordine dei Predicatori dal 1296 al 1298 e, in seguito, eletto pontefice con il nome di Benedetto XI nel 1303 cfr. ora Citeroni 2007, Paravicini Bagliani 2007; Merlo 2007.

[157] Sul cardinale Niccolò da Prato invece si vedano Benedetti, Cinelli (a cura di) 2013; Benvenuti Papi 2018a. Per le lettere cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 193-197 docc. II 68-73.

[158] ASF, *NA*, 9486, c. 7; *Registro Balducci*, pp. 46, 48, 53. Cfr. anche Taucci 1964, p. 252.

[159] *Registro Balducci*, p. 8; Montagna 1989, p. 46.

[160] Nessi 2010.

[161] *Registro Balducci*, pp. 31-32, 50. Il Tozzi nel suo spoglio dei registri del convento di Firenze indica la celebrazione di un capitolo a 's. Elena di Bologna'. Cfr. Montagna 1987b, p. 240 n. 245 e Montagna 1990, p. 46.

[162] Paravicini Bagliani 2014.

[163] Boesch Gajano 1979.

parte del vescovo di Bologna ottenuta il 16 settembre dopo una serie di azioni di natura giuridica promosse presso la curia dal suo entourage[164].

L’episodio della *discordia electionis* del 1305 indusse la storiografia dell’Ordine a giudicare il governo di Andrea in netta discontinuità rispetto a quello del predecessore Lotaringo, tanto da causare le problematiche sorte nel corso del capitolo di Perugia del maggio 1305[165].

Andrea, figlio di un certo Balduccio Marescotti – piccolo proprietario di Borgo Sansepolcro –, risulta documentato con certezza a partire dal 1289 quando compare come stretto collaboratore dell’allora priore generale[166]. Fu la prima guida dell’Ordine eletta proveniente da una provincia diversa rispetto a quella di Tuscia: la sua elezione fu probabilmente auspicata dallo stesso Lotaringo il quale, forse, si fece da parte tra il giugno e l’agosto del 1300 per cause ancora oggi da appurare. Egli, infatti, risulta ancora in vita tra il 1300 e il 1304: in un atto del 21 gennaio 1304 un certo Andrea da Borgo Sansepolcro (omonimo del Balducci), provinciale di Romagna, viene qualificato come ‘*vicarius priorum generalium*’, titolo che presupporrebbe l’esistenza di due priori generali allora in carica[167].

A partire dal XVI secolo, i frati eruditi, sicuri del fatto che Lotaringo fosse morto il 9 luglio del 1300 – poco dopo il capitolo generale di Bologna –, considerarono il capitolo seguente celebrato nell’agosto a Pistoia come riunito principalmente per l’elezione del nuovo generale, com’era di fatto prassi all’epoca[168]. Tuttavia, durante la riunione furono trattate anche questioni di estrema importanza come, per esempio, l’accorpamento del monastero di Sant’Elena, o ancora modifiche riguardanti la liturgia e l’amministrazione della carica generalizia[169].

Come visto, nel maggio del 1305, forse dopo la morte di Lotaringo, la riconferma di Andrea alla carica di priore generale fu osteggiata fortemente da una parte del capitolo, facendo sorgere una controversia durata circa quattro mesi e ricomposta con la conferma del generale da parte del vescovo di Bologna. La documentazione superstite, quindi, fa emergere una contestazione di una parte del capitolo nei confronti della figura del Balducci che indusse molti studiosi a cercare di capirne le motivazioni profonde. Papi e Taucci ipotizzarono la presenza in seno all’Ordine di due anime, l’una ‘progressista’, nel senso incline alla riforma, l’altra ‘conservatrice’, di cui rispettivamente furono a capo i due generali a seconda delle attribuzioni (gli studiosi sono discordi anche su questo punto)[170].

[164] *Registro Balducci*, pp. 31-32, 33. Secondo quanto prescritto dall’*Inducunt nos* del 1263, reiterata nel 1265 e nel 1290, la conferma dell’elezione del priore generale era affidata al vescovo se il pontefice fosse stato residente a una certa distanza dal luogo di celebrazione del capitolo. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 27-29 doc. I 10.

[165] *Registro Balducci*, p. 9.

[166] Soulier (a cura di) 1898c, p. 135; Czortek 2014-2015, p. 489, 2017.

[167] Dal Pino 1972, II, pp. 594-595 doc. III 526; I, pp. 1247-1251. Difficile districarsi sui profili dei numerosi frati di nome Andrea e provenienti da Borgo Sansepolcro. Su questo cfr. Czortek, 2014-2015, pp. 488-489.

[168] Poccianti 1567, pp. 96-98; Giani 1719, pp. 194-195.

[169] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 10-11.

[170] Papi 1949, pp. 129-132; Taucci 1964, pp. 250-252.

Casalini, invece, attribuisce la causa principale della rottura alla vicinanza di Lotaringo e il convento di Firenze alla fazione dei guelfi bianchi, osteggiati fortemente da Bonifacio VIII e il cardinale Matteo d'Acquasparta (divenuto protettore dell'Ordine dopo la morte di Latino Malabranca nell'agosto del 1294), che spinse il capitolo generale di Pistoia dell'agosto 1300 a eleggere un generale sostenitore dei Neri: questo spiegherebbe, secondo lo studioso, il rifiuto in prima battuta della concessione del monastero di Sant'Elena da parte di papa Bonifacio e successivamente l'invio della conferma definitiva di Benedetto XI del 1304[171]. Dello stesso parere Dal Pino che ipotizza come Lotaringo abbia dato le dimissioni nel corso del capitolo di Bologna del maggio 1300 non solo a causa del suo stato di malattia attestato fin dal maggio del 1299, ma anche per favorire la posizione dell'Ordine nei confronti di Bonifacio VIII[172].

Occorre precisare innanzitutto come le dimissioni del priore generale non fossero certo cosa rara, quasi tutti i predecessori di Lotaringo lasciarono l'incarico prima di morire: forse Bonfiglio nel 1256, Bonagiunta nel 1257, Jacopo da Siena nel 1265, Manetto nel 1267, mentre per quanto riguarda Filippo da Firenze invece, egli sembra rimanere in carica fino alla morte nonostante fosse stato coadiuvato nel governo dell'Ordine da Lotaringo nel maggio del 1285[173].

Per quanto riguarda il versante politico, bisogna sottolineare prima di tutto come il convento di Firenze avesse costruito una rete di relazioni comprendenti famiglie di alto ceto appartenenti a entrambi gli schieramenti e non solo quelle annoverabili tra le fila dei Bianchi[174]. Malgrado questo, fu proprio Lotaringo, nel 1297, a concedere una somma di denaro ai Cerchi neri esiliati a Orvieto, iniziando in tal modo una tessitura di rapporti con le famiglie di parte Nera senza, pertanto, tralasciare i legami con i Bianchi che allora governavano Firenze. Gli esiti di tale politica furono a dir poco vantaggiosi come nel caso del sostegno economico per l'ampliamento della piazza antistante la chiesa di Santa Maria di Cafaggio degli anni 1299-1300[175].

Per quanto riguarda il Balducci, invece, non si intravede nessuna simpatia nei confronti dei Neri, anzi, negli anni successivi si riscontra esattamente il contrario: dal suo registro degli anni 1305-1306 emergono relazioni intrecciate con Bandino Falconieri, la cui famiglia era favorevole ai Bianchi di Firenze, e soprattutto con cittadini bolognesi fuoriusciti loro alleati, sulla scia della politica intrapresa da Benedetto XI e dai cardinali Niccolò da Prato e Napoleone Orsini, tutti soggetti interessati a un ravvicinamento alla parte Bianca[176]. Nel registro superstite del

[171] Casalini (a cura di) 1995, pp. 21-23. Sui rapporti con il cardinale Matteo d'Acquasparta cfr. Dal Pino 1997c.
[172] *Registro Balducci*, pp. 22-25; Dal Pino 1972, I, pp. 1247 e sgg..
[173] Dal Pino 1997g, cit., pp. 467 e sgg..
[174] Casalini (a cura di) 1995, *passim*; Casalini 1998d.
[175] Soulier (a cura di) 1898c, p. 181; Dal Pino 1972, I, pp. 1278 e sgg..
[176] *Registro Balducci*, pp. 34-35, 51, 52, 53, 54, 57-58. Il cardinale Napoleone, esponente della famiglia baronale romana degli Orsini, fu cappellano di Onorio IV nel 1286 e nominato da Niccolò IV, il 15 maggio 1288, cardinale diacono di Sant'Adriano. A partire dal Trecento gli furono affidati importanti incarichi di governo, tra i quali il vicariato della Marca Anconetana e

generale ritroviamo citati nomi come Bonino *de Sardellis*, proconsole della corporazione dei notai almeno dal 1288 e membro del consiglio degli Anziani, e suo figlio Galaotto, Dino *de Floranis*, anch'egli notaio e membro di diverse magistrature cittadine a cavallo tra XIII e XIV secolo, Lambertino Galluzzi, incluso tra i fuoriusciti nonostante fosse membro di una delle maggiori famiglie bolognesi di tradizione guelfa. Si tratta di soggetti di un certo rilievo molto vicini ai frati, tutti esuli in seguito alla cacciata dei Lambertazzi – a capo della fazione dei ghibellini e dei Bianchi di Bologna – favorita nel marzo del 1305 dai Geremei, capofila del guelfismo nero bolognese. Lo stesso Andrea ebbe modo di fornire loro rifugio presso il monastero di Sant'Elena, divenuto in un certo senso una roccaforte dei fuoriusciti[177], fiancheggiando dunque in maniera concreta l'azione del cardinale Napoleone, divenuto legato in Italia e, con tutta evidenza, protettore dell'Ordine: in questo contesto occorre inserire le sue numerose concessioni e indulgenze destinate ai frati e ai loro conventi e, soprattutto, il trasferimento confermato il 15 giugno 1306 dei diritti sul monastero di Sant'Elena alla chiesa di San Giuseppe, la cui cura fu affidata ai frati[178].

L'evoluzione del quadro politico-religioso, reso instabile dal trasferimento della curia ad Avignone, e una gestione attenta da parte del generale Andrea degli affari interni all'Ordine, favorirono un riequilibrio dei rapporti tra la gerarchia e la base. Il governo del Balducci fu caratterizzato soprattutto dalla valorizzazione dei monasteri incorporati nel corso degli anni Ottanta e Novanta del Duecento e dal consolidamento della politica di acquisizione di beni immobili intrapresa dal

del Ducato di Spoleto nel 1300 e poi, soprattutto, il rettorato *in spiritualibus* e la legazione in Tuscia, Romagna e Marca Trevigiana nel febbraio del 1306. Con la morte di Bonifacio VIII e l'avvento di Clemente V, fu uno dei principali promotori di una politica anti-bonifaciana in seno alla curia fino almeno al trasferimento di essa ad Avignone nel 1309. Cfr. Barone 2013.

[177] *Registro Balducci*, p. 17, 34, 51, 55, 57-58, 64; Paolini, Orioli (a cura di) 1982-1984, II, pp. 530-531 n. 737. Per quanto riguarda Lambertino, egli era stato confinato nel 1303 insieme ad altri familiari per aver congiurato contro il Comune in favore di Azzo d'Este, con tanto di confisca di beni e immobili distrutti. Sembra protagonista insieme al suo parente, l'arciprete Alberto, di una nuova congiura nel 1305 contro i Geremei che tuttavia non ebbe successo. La famiglia nonostante dunque una lunga tradizione nel solco della fazione guelfa, in numerose situazioni si oppose al guelfismo nero come anche nel caso di Albizo Galluzzi, capo della fanteria bolognese accorsa in aiuto di Firenze nel giugno del 1301 contro la fazione dei Neri (Barbadoro (a cura di) 1921-1930, p. 22). Tuttavia numerosi esponenti dei Galluzzi intrattennero rapporti importanti con i frati, in particolare nel contesto territoriale del contado bolognese (Dal Pino 1972, II, pp. pp. 576-577 doc. III 503, 594-595 doc. III 526, 605-606 doc. III 539). Ancora nel 1333 un membro del casato dispose nel proprio testamento numerosi lasciti in favore dei frati (ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, b. 6/6096 n. 12-13). Sulla famiglia Galluzzi in generale cfr. Gozzadini 1880, pp. 254-270.

[178] Il cardinale sembra essere diventato il principale punto di riferimento dei frati al momento del suo arrivo in Romagna nel corso dell'estate del 1306, nel contesto della sua legazione. Cfr. ASF, *Diplomatico*, *S. Maria dei Servi di Cortona*, 1306 settembre 26 (indulgenza di 140 giorni per chi visita la chiesa dei frati di Cortona), per le altre lettere, tra cui la conferma del trasferimento dei diritti sul monastero di Sant'Elena alla chiesa di San Giuseppe si veda Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 227-228, 240-244 nn. 1-7. Sulla legazione invece cfr. Veronesi 1909-1910.

predecessore[179]. In questo senso, si potrebbe affermare come il suo generalato si pose in evidente continuità con la politica economica e religiosa di Lotaringo.

L'appoggio ai Bianchi fu dettato per certi versi dall'affermazione del fronte anti-bonifaciano sostenuto dal regno di Francia con l'elezione di Benedetto XI, e poi di Clemente V, che permise all'Ordine, tra le altre cose, d'inserirsi nel sistema universitario parigino e di essere salvaguardato da ogni processo di cassazione tramite la *confirmatio* della Sede apostolica, chiudendo in tal senso il delicato periodo post-conciliare.

Dunque, l'Ordine fu fortemente mutato nelle proprie strutture giuridiche interne; la sua vicenda potrebbe essere assurta come un successo della politica adottata dai pontefici nel corso del XIII secolo mirante a inquadrare all'interno delle strutture della Chiesa le *religiones novae* sorte nel primo Duecento, e plasmarli secondo le loro intenzioni e le diverse situazioni contingenti: per alcuni ordini religiosi questa politica ebbe esito positivo, per altri meno[180].

In proposito, colpisce come dal registro di entrate e spese del priore generale Andrea, di cui purtroppo ci sono stati trasmessi solo le partite degli anni 1305-1306, emerga una rete di rapporti con i maggiori personaggi o gruppi di potere del tempo come cardinali, vescovi, giuristi, notai, alti esponenti delle magistrature cittadine, che sembra essersi di gran lunga consolidata in confronto a quella riscontrabile nel registro di Lotaringo degli anni 1285-1300[181]. Con tutta evidenza, i benefici prodotti da questa rete costruita faticosamente nel corso del tempo permise la buona riuscita del processo d'istituzionalizzazione del soggetto comunitario che, tuttavia, non fu pacifico, tanto da far emergere nel corso del primo Trecento tutta una serie di problematiche, aggravate dal deterioramento del clima politico della penisola.

Del resto, come sottolineato da Dal Pino, la conferma definitiva del 1304 non era riuscita a sciogliere un nodo cruciale, ossia se l'ordine dei Servi di Maria fosse effettivamente un ordine mendicante o meno. La bolla *Dum levamus* si era limitata a confermare l'ordinamento giuridico comunitario, ossia la regola di sant'Agostino concessa prima del maggio 1247 e le *Constitutiones* redatte negli anni 1290-1291, oltre ad alcuni privilegi ottenuti nel corso del secondo Duecento come l'*Inducunt nos* del 1263, reiterata negli anni 1265 e 1290, il potere di correzione del generale sui frati (1259), e la licenza di poter seppellire i laici nelle proprie chiese (1259)[182].

Si tratta, quindi, di una *confirmatio*, dal tenore simile a quello della *Deo grata* del 1256, che riconosceva i principali pilastri dell'impianto giuridico dell'Ordine. Ogni riferimento alla *mendicitas* o al voto di rifiuto del 1251 fu obliterato nonostante molte emanazioni locali continuassero a vivere nello stato d'*incerta mendicitas*. Un'esplicita menzione dell'appartenenza alla categoria dei

[179] Lo evidenziano le situazioni patrimoniali dei conventi cittadini di Pistoia e Bologna, i quali negli anni 1300-1314 moltiplicarono gli acquisti di terreni coltivabili e immobili affittabili. Cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 555-556 doc.. III 479, *passim*; Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 212-213 n. 31, *passim*.

[180] Cfr. soprattutto Dal Pino 1998b.

[181] *Registro Balducci*, pp. 16-17, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58.

[182] Edizione in Dal Pino 1972, II, pp. 131-136 doc. I 78. Cfr. Dal Pino 2007b.

mendicantes avrebbe smentito il canone conciliare di Lione riaffermato dal *Liber Sextus* di Bonifacio VIII.

Ci pare opportuno evidenziare come la caratterizzazione operata dalla curia tramite il canone 23 del 1274 al riguardo degli ordini mendicanti, definiti 'fondati sulla povertà' nei documenti papali anteriori e posteriori al concilio, produsse una serie notevole di situazioni ambigue a livello locale. Se nel secondo Duecento lo scontro nei contesti urbani sorse tra i frati e il clero secolare, nel corso del primo Trecento le tensioni si accrebbero tra gli ordini religiosi stessi.

Un discreto numero di consulti giuridici richiesti dalla gerarchia dell'Ordine dopo il 1304 attesterebbe questa situazione. Il 12 ottobre 1306, il celebre decretalista Giovanni d'Andrea fu chiamato dai frati a pronunciare un parere in merito al fatto se essi dovessero osservare quanto disposto da Bonifacio VIII nel privilegio *Ad consequendam* del 19 febbraio 1295 indirizzato agli Eremitani di sant'Agostino, ossia che nessun ordine '*in paupertate fundatus*' potesse erigere un monastero o convento entro lo spazio di centoquaranta canne di distanza dai loro edifici[183]. La non specificazione del caso particolare fu forse deliberata in modo tale da attribuire un valore universale al parere giuridico, visto che il privilegio in questione valeva per tutti gli ordini mendicanti citati in esso[184].

Il famoso giurista rispose premettendo che la regola di sant'Agostino professata dai frati consentiva loro di avere '*possessiones et certos redditus*' e che '*nulle constitutiones* [...] *cogunt eos mendicare dicunt*' nonostante abbiano «*quedam loca que de facto mendicant nec possessiones habent nec certos redditus tamen possent habere, si ad eos pia collatione fidelium vel alio titulo pervenirent, alia vero loca habet que possessiones habent et redditus nec mendicant*».

L'atto prosegue affermando come l'Ordine avesse la possibilità di costruire edifici all'interno dello spazio delle centoquaranta canne in quanto il privilegio citato escludeva solo gli Ordini '*qui ex regula vel constitutionibus ordinis possessiones vel certos habere non possunt*' e in virtù del fatto che, sostanzialmente, alcuni conventi dei frati detenevano possessi, mentre quelli che '*possessiones non habent tamen possent habere*'.

Il consulto si sofferma soprattutto sulla legislazione dell'Ordine, osservando come sia la regola di sant'Agostino sia le *Constitutiones* permettevano di detenere possessi e '*certos redditus*', e non obbligassero di praticare la *mendicitas*, al contrario degli ordini '*in paupertate fundati*', di cui se ne specificano alcuni come

[183] Per il consulto si veda Citeroni 1998, pp. 145-146, 367 doc. II/2. Nel documento non si specifica il caso particolare in oggetto che probabilmente si riferiva a quello di Parma (il primo insediamento effettuato dopo la conferma definitiva del 1304) dove alcuni frati furono inviati nel dicembre del 1305 '*causa capiendi locum*' in una zona limitrofa all'insediamento dei Saccati (il quale era destinato a scomparire), situato molto vicino alla chiesa di San Luca degli Eremitani di sant'Agostino (*Registro Balducci*, p. 56; Bonazzi (a cura di) 1902-1904, p. 96). Per un profilo biografico di Giovanni d'Andrea cfr. Tamba 2001.

[184] Furono probabilmente numerosi gli *exempla* del consulto prodotti dietro richiesta dei frati, necessità che riflette a pieno la situazione critica nella quale si trovavano alcuni insediamenti all'indomani della *confirmatio* definitiva. Per Perugia cfr. AGOSM, *Diplomatico*, Perugia, 1315 febbraio 15. Il parere giuridico fu trascritto insieme ad altri nel codice *E.VIII.1402* conservato nel fondo *Conventi Soppressi* della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

quelli dei Predicatori, Minori, Carmelitani, Saccati e Clarisse. Oltre a praticare abitualmente una questua itinerante, questi Ordini sembrano possedere beni fondiari dai quali trarre redditi considerati certi, soprattutto gli Eremitani di sant'Agostino e i Predicatori, le cui fonti in merito ci informano abbondantemente[185].

Quindi, la situazione si presentava molto complessa, dove la categoria degli ordini 'fondati sulla povertà' era ben nota ai giuristi contemporanei, i cui tratti connotativi erano indubbiamente la pratica del *questum publicum* dinanzi alla proibizione di detenere possessi e redditi certi a livello statutario ma soprattutto la stretta dipendenza nei confronti della curia tramite la forma del privilegio papale (in questo caso l'*Ad consequendam* di Bonifacio VIII).

Una differenza sostanziale la si riscontra dal fatto che il privilegio in oggetto dovesse essere rispettato solo dagli ordini della stessa categoria e non da coloro che non vi furono inclusi come, ad esempio – in linea teorica – gli stessi Servi di Maria. In riferimento a questi la situazione pare chiara: gli statuti non prevedono la pratica della *mendicitas* e permettono il possesso di beni dai quali ricavare redditi fissi, ossia derivanti da una fonte stabile e non precaria come poteva essere il *questum publicum*[186].

Questo stato delle cose era noto fin dai consulti del secondo Duecento, ma in questo caso si aggiunge che certi conventi dei frati non detenevano effettivamente possedimenti e redditi fissi, praticando quindi una *mendicitas* di necessità, fermo restando che a essi non fosse proibito detenerne. Sottigliezza giuridica, ma dirimente contro qualsiasi accusa in tal senso mossa nei confronti dei frati di praticare la mendicità, il che – quindi – divenne un mero pretesto per disinnescare la loro concorrenza sul territorio.

Dal punto di vista giuridico, gli Ordini considerati come mendicanti dalla curia potevano fare ben poco nei confronti di quelli dalla situazione ambigua e i cui statuti non contenessero disposizioni contrarie a quanto decretato dal canone 23 del 1274. Questo era di fatto un punto dirimente nelle sedi ecclesiastiche di giudizio: ad esempio, un consulto richiesto dai Minori di San Fermo di Verona contro i Servi di Maria, dopo che essi s'insediarono in città nel 1324 su un terreno concesso da Cangrande della Scala, situato – sembra – entro centoquaranta canne dall'insediamento minoritico, non ebbe modo di sortire l'effetto desiderato nonostante l'abbondanza di riferimenti al diritto canonico[187].

D'altro canto, neanche queste comunità dallo stato ambiguo erano immuni da situazioni del genere, come emerge dall'esempio di Siena dove i Servi di Maria si lamentarono del mancato rispetto del privilegio delle centoquaranta canne da parte dei Silvestrini[188]. In questo caso, i primi si avvalsero di un privilegio in teoria

[185] A titolo di esempio si veda il caso dei patrimoni immobili posseduti dai conventi senesi in ASS, *Estimo*, 109, cc. 1r-41v; 136, cc. 296r-299r, 321r, 324r.
[186] Sulle implicazioni economiche della questua cfr. Bertrand, Viallet 2004. Un *focus* su tale pratica adottata dai Servi di Maria in Citeroni 2009a, pp. 77 e sgg..
[187] Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, *Reginenses Latini* 377, cc. 24v-26r. Cfr. soprattutto Citeroni 1998, p. 147.
[188] M. Pellegrini 2020, pp. 81 e sgg..

valido solamente per gli ordini '*in pauperte fundati*', facendo affiorare tutte le contraddizioni e ambiguità della loro condizione giuridica.

Alla luce dei consulti citati siamo di fronte all'utilizzo da parte dei giuristi, che si basano sul diritto canonico e particolare – oltre che sui contenuti degli atti conciliari e pontifici –, di due categorie tramite le quali venivano differenziate le cosiddette *religiones novae*: quelle '*in pauperate fundatae*' e quelle non. Tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV secolo, le seconde sembrano avere il vantaggio di non dover sottostare ad alcuni privilegi apostolici concessi alle prime.

La situazione cambia quando a doversi confrontare sul territorio erano due Ordini considerati come non mendicanti: infatti, se una comunità di tal genere s'insediava entro una parrocchia retta da un'altra consimile, era costretto a sottostare a diversi obblighi. Un caso del genere emerge da un altro consulto, forse degli anni 1305-1306, emesso questa volta da Ottavante da Firenze – dottore in diritto e reggente ordinario di Bologna almeno dal 1305 al 1309 – in merito al dubbio se i frati potessero costruire i loro edifici di culto all'interno dei confini di una parrocchia retta dei frati ospedalieri di San Giovanni, di cui non si riferisce la localizzazione[189]. La risposta fu positiva in virtù del fatto che i frati '*qui mendicantes non sunt*' detenevano il privilegio, concesso da Alessandro IV nel 1255, di poter edificare luoghi propri, ma prevedeva clausole importanti come l'obbligo di non ricevere le decime e le oblazioni dai fedeli né tantomeno di amministrare sacramenti e dare sepoltura a coloro che non lo richiedano[190].

È chiaro che l'ambiguità della situazione, non tanto giuridica ma fattuale dell'Ordine, ossia che perseguiva la pratica del *questum publicum* nonostante la propria legislazione non ne imponeva l'obbligo, non facilitava i rapporti con le altre comunità religiose e rendeva alquanto disomogeneo il suo sviluppo. Se da un lato esso veniva favorito nelle cause sorte con gli Ordini mendicanti in quanto non '*in paupertate fundatus*' e posto a livello locale ancora sotto la giurisdizione vescovile, dall'altro, in alcune situazioni veniva trattato alla stregua di uno di loro, come fu il caso di Montepulciano per quanto riguarda il pagamento della decima alla Pieve di Santa Maria[191].

Invece, per quanto riguarda gli eremi o monasteri sottoposti alla giurisdizione diocesana dove i frati si erano insediati, troviamo una situazione ben diversa: ad esempio, i frati di Monte Vicchio, Sant'Antonio in Broilo e Sant'Ansano saldarono annualmente la decima al vescovo locale alla stregua dei predecessori[192].

A livello fiscale, quindi, la differenziazione tra mendicanti e non mendicanti veniva attuata a seconda della tipologia di insediamento e della peculiare situazione locale. La grande diversità del panorama insediativo dell'Ordine e le

[189] Edizione in *Chartularium*, pp. 397-398 e si veda anche Dal Pino 1972, II, pp. 185-186. Il consulto fu trascritto nel XV secolo in BNCF, *Conventi soppressi*, *E.VIII.1402*, cc. 88r-v. Ottavante si dimostra in frequenti rapporti con l'Ordine soprattutto a Bologna negli anni 1305-1306 al tempo del priore generale Andrea Balducci (cfr. *Registro Balducci*, pp. 46, 48, 51 e 65).
[190] Per il privilegio del 1255 cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 12-13 doc. I 4.
[191] *Ristretto*, cc. 9r-10r, n. 17, 22v-23r, n. 44.
[192] Mercati, Nasalli-Rocca, Sella (a cura di) 1969, pp. 245, 266; Dal Pino 1972, II, p. 463 doc. III 342, *passim*.

differenti pratiche adottate a seconda dei vari contesti rese ancora più confusa la sua condizione giuridica: esemplificativo di questo fu soprattutto la divergenza di opinioni da parte degli stessi soggetti ecclesiastici nel considerarli frati mendicanti o meno.

A ogni modo, a fronte delle numerose controversie sorte a livello locale, i cardinali protettori che si avvicendarono negli anni 1304-1314 dimostrarono un certo supporto nei confronti della comunità nonostante per tutto il corso del pontificato di Clemente V ai frati non giunga nessuna lettera o bolla pontificia[193]. Questo fu dovuto probabilmente dal fatto che la *confirmatio* di Benedetto XI ebbe modo di soddisfare pienamente le esigenze dei frati, ma anche dal definitivo trasferimento nel 1309 della curia pontificia ad Avignone. Una delle principali conseguenze di questo fu l'incremento dei poteri attribuiti ai cardinali legati in Italia e i loro margini di manovra politica divenendo, tra le altre cose, i principali intermediari tra il pontefice e gli ordini religiosi[194].

Durante il generalato di Andrea Balducci emersero i primi esiti del processo d'istituzionalizzazione che stava caratterizzando in maniera marcata l'Ordine a partire dagli anni Ottanta e Novanta del XIII secolo. Si tratta, soprattutto, dello sviluppo degli studi e della formazione scolastica dei frati che si era concentrato prevalentemente a Parigi e Bologna. L'espansione culturale condusse a un progressivo inserimento dei frati nelle strutture ecclesiastiche locali, rafforzando in tal maniera l'anima clericale comunitaria a scapito di quella laicale, egemone fin dalla fondazione della primitiva *fraternitas*. Tuttavia, non ci troviamo di fronte ad assidui predicatori o di teologi dal lungo percorso di studi effettuato nelle grandi università dell'Europa occidentale: la prima generazione di frati in tal senso si stava formando proprio in quel frangente a Parigi, di cui si hanno le prime notizie negli anni 1303-1304[195].

L'istituzionalizzazione passava quindi dallo sviluppo della formazione dei frati, dalla loro clericalizzazione e dalla predicazione, tre elementi fortemente intrecciati tra loro che segnarono le vicende di molti Ordini mendicanti dalla radice laica fondati agli inizi del XIII secolo (noto il caso dei Minori delineato da Grado Giovanni Merlo) e che rientrerebbero nel concetto di '*utilitas*' adottato nel canone 23 del 1274[196].

2.3 Assestamento dell'Ordine tra 'crisi' e 'riforma' (1314-1378)

2.3.1 Sviluppo e crisi: Pietro da Todi e il suo generalato

Tutti i processi elencati subirono una decisa accelerazione nel corso del generalato di Pietro da Todi. Egli fu eletto durante il capitolo generale di Rimini

[193] Citeroni 2009b, pp. 158-159.
[194] Jugie 2007, 2013; C. Andenna 2013.
[195] Su tutto questo rimando a *infra* § 5.2
[196] Merlo 2003. In generale sul processo d'istituzionalizzazione degli ordini religiosi cfr. C. Andenna 2006 e Melville 2020a.

tenutosi nell'agosto del 1314, circa quattro mesi dopo la morte di Andrea Balducci. Osservatore della prima diffusione del culto di Filippo a Todi a partire dal 1285, la devozione verso il fiorentino lo indusse probabilmente a frequentare la locale chiesa dei frati di San Marco e, in seguito, a entrare nell'Ordine prima del 1295. Forse intraprese un percorso di studi a Bologna dove, inoltre, ebbe modo di ricoprire numerosi uffici conventuali. Fu uno degli uomini di fiducia del generale Andrea: divenuto suo *socius*, gli furono affidati i provincialati di Romagna, Lombardia e Patrimonio tra gli anni 1306 e 1313. Ci troviamo di fronte a un frate dalle alte qualità gestionali ma non 'dotto' in quanto non si hanno notizie di titoli accademici da lui acquisiti[197].

Il nuovo generale non tarda a dimostrare un'indole riformatrice, ossia un impegno nel correggere in maniera energica alcuni aspetti riguardanti la vita religiosa e comunitaria dei frati: un esempio in tal senso furono i decreti emanati nel corso del primo capitolo generale da lui celebrato ad Arezzo nel 1315[198].

In questi anni s'intravedono gli assi principali della sua politica: oltre alla promozione di una ridefinizione della spiritualità dei frati e delle origini comunitarie – esemplificata in seguito dalla *Legenda de origine Ordinis* –, in occasione del capitolo celebrato nel maggio del 1317 a Siena – dove vi fu un'altissima affluenza di frati (136) –, emerge una volontà di proseguire il processo di centralizzazione delle strutture amministrative della comunità iniziato nel corso degli ultimi decenni del XIII secolo. Un indizio probante di questo risulta essere un decreto che intendeva modificare una precedente disposizione emanata nel corso del capitolo generale di Viterbo del 1307, stabilendo come occorresse la licenza del priore generale per l'alienazione dei beni immobili, pregiudicando drasticamente in tal modo ogni margine di autonomia economica delle emanazioni locali[199].

Le spinte centralizzatrici dell'economia dell'Ordine ebbero delle serie ricadute a livello locale e portarono la figura del priore generale a incrementare i viaggi e le visite – intrapresi personalmente o tramite interposta persona (i vicari generali) – e, conseguentemente, di toccare con mano le diverse situazioni nelle quali i conventi si trovavano[200].

Questo fu anche il sintomo di un generale processo che riguardava la curia e le sue intenzioni di accentrare maggiormente le strutture degli ordini religiosi tramite il potenziamento del canale diretto tra cardinali legati (e protettori) e il potere generalizio, soprattutto durante un periodo – quello del trasferimento della corte

[197] Profilo biografico in Citeroni 2015. Si veda anche Carletti 2020a, pp. 62-63.

[198] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 17-18.

[199] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 15, 19. Nel 1307 fu stabilita la proibizione di alienare i beni immobili dei conventi senza la licenza della maggioranza del capitolo locale. Sul capitolo di Siena e i frati presenti cfr. Carletti 2020a, pp. 83-84. Sulla politica agiografica di Pietro cfr. Bedont 1979; Montagna 1985a. Negli anni 1318 e 1319 non fu celebrato il capitolo generale annuale forse a causa dell'assenza in Italia del priore generale impegnato in curia ad Avignone. Cfr. Giani 1719, I, p. 241.

[200] Molto utili per comprendere il grado di presenza del priore generale nei conventi e i suoi frequenti spostamenti sono i registri di entrata e uscita locali e generali. Cfr. per il caso veronese Campara 1997, pp. 106-108.

papale ad Avignone – dove i meccanismi di controllo sulle istituzioni ecclesiastiche della penisola si erano di gran lunga allentati[201].

L'attenzione del priore generale fu rivolta soprattutto verso il patrimonio immobile, settore delicato non solo per il costo delle transazioni e la notevole voce di entrata che rappresentava ma anche per il valore ecclesiologico che esso deteneva presso la Sede apostolica (lo abbiamo visto dalle disposizioni conciliari del 1274 e dai consulti giuridici posteriori): dimostrare all'autorità ecclesiastica che l'Ordine era in grado di possedere beni permetteva la sua non inclusione nel novero degli ordini mendicanti, ossia quelli '*in paupertate fundati*'.

D'altronde, il problema era tornato d'attualità con la questione cosiddetta 'della povertà' che opponeva il pontefice Giovanni XXII agli Spirituali, i cosiddetti fraticelli esponenti dell'ordine dei Minori. Il confronto, a tratti molto energico, s'intersecava con l'azione politica dell'imperatore Ludovico IV – detto il Bavaro e sceso in Italia nel 1328 – e l'elezione dell'antipapa Niccolò V, Pietro da Corvara, i quali appoggiarono quelle frange minoritiche in rotta di collisione con il papato[202].

La delicata situazione della penisola scosse gli equilibri interni di numerosi ordini religiosi, si pensi – oltre alla vicenda dei Minori – agli eventi intercorsi nell'ordine dei Predicatori e, in generale, al processo di riforma che contraddistinse numerose aggregazioni tra gli anni Trenta e Quaranta del secolo[203]. I Servi di Maria non furono da meno: il 1° ottobre del 1328, Pietro da Todi rivolse un monito dinanzi al capitolo generale riunito a Siena contro tutti quei frati che avessero supportato la causa dell'imperatore e dell'antipapa, minacciandoli di scomunica[204]. Una simile presa di posizione fu adottata da quasi tutti gli ordini religiosi come avvenne nel caso dei Predicatori durante il capitolo generale celebrato nello stesso anno a Tolosa[205].

I decreti emanati in occasione del capitolo senese furono numerosi e definiti '*reformationes*' dagli stessi capitolari, miranti a correggere alcuni abusi disciplinari legati alla vita comunitaria come, per esempio, la mancata celebrazione degli uffici liturgici da parte dei frati, la perpetrazione di crimini come la sodomia e l'avvelenamento puniti 'nel secolo' con la morte, la lettura di libri proibiti quali quelli di magia e alchimia, la facile dispensa al divieto di mangiare carni in convento[206].

Alcune delle pratiche menzionate erano ovviamente proibite da prima dalla consuetudine o dal diritto canonico e civile ma l'esigenza di codificarne il divieto induce a credere che fossero perpetrate in alcuni conventi dell'Ordine. La regolamentazione di alcuni aspetti importanti della vita religiosa fu probabilmente dovuta a contrastare i numerosi casi di apostasia che caratterizzarono gli ordini religiosi in quel periodo e che raggiunse il culmine con l'emanazione da parte di

[201] Vasina 1990; C. Andenna 2012.
[202] Su Giovanni XXII cfr. i contributi pubblicati in *Giovanni XXII* 2020. Sulla questione della 'povertà' e le sue implicazioni politico-religiose si vedano Kelly 1999; Miethke 2012.
[203] Felten 1992; Ballweg 2001.
[204] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 24-25.
[205] Reichert (a cura di) 1899. pp. 178-179.
[206] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 24-30. Si veda Dal Pino 1997d, pp. 261 e sgg..

Benedetto XII della *Pastor bonus diligens* del 17 giugno 1335, la quale prevedeva una stretta sui religiosi che volessero abbandonare l'abito del proprio Ordine[207].

Gli anni 1327-1328 furono un periodo cruciale per i frati con l'arrivo in Italia del cardinale Giovanni Gaetano Orsini, nominato legato in Tuscia dal pontefice Giovanni XXII con l'obbiettivo primario di far fronte all'avanzata di Ludovico IV[208]. A lui fu affidata anche la cura dell'Ordine ma sembra soltanto all'interno dei territori della sua legazione: questo risulterebbe confermato dalla dimensione territoriale data ai privilegi concessi il 13 gennaio 1327 ai frati, tutti limitati al territorio della legazione del cardinale, ossia la Tuscia, la Marca Anconetana, il Patrimonio di San Pietro, il Ducato di Spoleto, la Sabina, la Campagna Marittima, la Massa Trabaria, le Terre dei figli di Arnolfo, di Castel Stroncone e le diocesi di Rieti, Todi e Tivoli.

I frati furono destinatari, su loro stessa richiesta, di ben cinque lettere inviate dal cardinale durante il suo soggiorno a Firenze. Tre di loro accordarono altrettanti privilegi di estrema importanza: il primo confermava il diritto di possedere chiese, oratori, officine e case in fondi propri, e di edificarne dei nuovi, dove celebrare messe pubbliche e gli uffici divini; il secondo, anch'esso una conferma di un privilegio acquisito in precedenza, riconosceva la facoltà di poter ascoltare le confessioni dei fedeli, assolverli dai peccati e imporgli penitenze nei propri luoghi o dove saranno richiesti (tranne i casi riservati alla Sede apostolica e agli ordinari del luogo); il terzo, infine – del quale non si hanno riscontri anteriori – concesse la possibilità di poter predicare pubblicamente e liberamente nelle loro e altrui chiese, nei luoghi ecclesiastici e nelle '*congregationes populorum*', ossia le piazze cittadine. Invece, le altre due lettere concedevano l'autorizzazione ai frati di poter ingiungere quaranta giorni d'indulgenza al fine di supportare economicamente le opere e le fabbriche dei propri insediamenti: la prima per i fedeli che si fossero confessati e pentiti presso le chiese dei frati, l'altra per chiunque fosse convenuto e abbia assistito alle loro predicazioni[209].

Ora, abbiamo visto come i privilegi riguardanti il possesso e costruzione di edifici propri e l'ascolto delle confessioni fossero stati concessi dal pontefice Alessandro IV rispettivamente il 23 maggio 1256 e il 1° aprile 1259. Per quanto concerne, invece, quello della predicazione, risulta il primo che conosciamo di natura pontificia, cioè che travalica la dimensione diocesana.

Le ragioni di tali concessioni appaiono chiare sia dal punto di vista dei frati sia da quello del legato. Quest'ultimo era in procinto di preparare l'offensiva per contrastare il fronte ghibellino che stava coagulandosi intorno all'imperatore Ludovico e ogni elemento che poteva contribuire alla buona riuscita dell'operazione doveva disporre di tutti i mezzi necessari. Dal canto suo, l'Ordine aveva l'esigenza di disporre di ulteriori documenti probanti per chiudere positivamente ogni tipo di contesa giudiziaria a livello locale (che sono molte in quel frangente), nonché di avere campo libero nella costruzione di nuovi

[207] La bolla ebbe una discreta circolazione nell'Ordine, ne si conserva copia autentica a Lucca e Venezia. Cfr. ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, alla data; Citeroni 1998, p. 329 I/52.
[208] Sull'attività di legato del cardinale cfr. Beattie 2007.
[209] Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 229-230, 247-250 nn. 11-15; Dias 2017.

insediamenti senza subire ritorsioni di alcun genere[210]. Per tutto questo la comunità ebbe il bisogno di fondi cospicui, ottenibili in gran quantità e in maniera costante solamente tramite l'incremento dell'attività apostolica, soprattutto delle confessioni e della predicazione, la quale richiedeva una preparazione culturale adeguata.

Parallelamente allo sviluppo della loro formazione, sulla quale ci soffermeremo più avanti, si assiste anche a un'espansione territoriale senza precedenti promossa dal priore generale verso le regioni dell'Italia centro-settentrionale, soprattutto la Marca e il Piemonte. In quasi un quindicennio furono fondati all'incirca quindici conventi e il numero di frati raddoppiò dai trecento d'inizio XIV secolo ai seicento[211].

Quindi, si tratta di una congiuntura apparentemente positiva per l'Ordine e la sua guida, eppure, dopo il capitolo generale di Pistoia del maggio 1333, la situazione interna precipitò tanto da influenzare nel decennio seguente qualsiasi tipologia di azione intrapresa da Pietro da Todi: un nutrito gruppo di frati capitanati da Clemente da Firenze e Paolo Gucci, due personaggi eminenti del convento di Firenze e della provincia di Tuscia, decise di opporsi fermamente alla politica del generale e della sua cerchia[212].

Clemente, probabilmente il figlio del notaio Guido Burnacci del popolo di San Clemente di Siena, fece professione nell'Ordine prima del 1293 presso il convento di Firenze (adottandone il toponimico). Ottenuti gli ordini sacri e distintosi ben presto nell'ambito degli studi, fu il primo frate dell'Ordine attestato a Parigi a partire dagli anni 1303-1304, intento a seguire un corso accademico superiore. Tornato stabilmente in Italia dal 1319, le fonti disponibili non citano alcun titolo acquisito nonostante egli intraprenda un'intensa attività d'insegnamento e di predicazione. Dal 1325 assunse incarichi di rilievo nel governo dell'Ordine: fu nominato provinciale di Tuscia nel 1325-1326 e della neonata provincia di Venezia nel 1326-1328, da dove fu espulso in seguito all'accusa da parte del Consiglio dei Dieci di un non meglio precisato 'reato verbale'[213]. Paolo Gucci, invece, era figlio di Guccio di Filippo (priore di Firenze nel 1300) e fu un esponente di spicco della cerchia del generale Andrea Balducci, e poi del convento di Firenze del quale fu priore numerosi anni tra gli anni Venti e Trenta del Trecento[214]. Si tratta, dunque, di due personaggi molto influenti, dotati di una cultura di governo e di una formazione teologica di rilievo.

[210] Dell'importanza dei privilegi la si evince dal numero delle copie effettuate. Sappiamo che la loro *exemplatura* fu fatta pochi mesi dopo la loro ricezione, a Siena, e poi l'anno successivo, a Firenze. Si veda ASF, *CRSF*, 119, filza 681, *Introitus*, c. 14v, *Exitus*, c. 20v.

[211] Su alcuni problemi legati all'espansione numerica e territoriale del periodo cfr. Carletti 2020a, pp. 37-50.

[212] Su tale questione cfr. Dal Pino 1997e, pp. 261 e sgg. e Citeroni 2009b, pp. 172 e sgg..

[213] Dal Pino 1972, II, pp. 428-429 doc. III 305; ASF, *CRSF*, 119, filza 608, *Exitus*, c. 44v, dove compare un certo Franceschino, nipote di Clemente, il quale dovrebbe corrispondere al Francesco Burnacci che appare nelle pergamene senesi (ASS, *Diplomatico*, *Biblioteca Pubblica*, 1309 gennaio 25, 1315 gennaio 8, 1332 giugno 4; Cipriani 1994-1995, II, pp. 92-93, 96-98; Soulier 1902, pp. 130-131). Su Clemente da Firenze mi permetto il rinvio a Carletti 2021a, pp. 844-846 dove si rimanda alla bibliografia precedente.

[214] Su di lui cfr. Carletti 2022b, pp. 69-72.

Per quanto riguarda la crisi, difficile dire se essa fosse latente da prima del maggio 1333 come ipotizzato da Dal Pino e da Raffaella Citeroni, anche perché alcuni indizi porterebbero a pensare che la situazione fosse pacifica fino ad almeno la conclusione del capitolo generale di Pistoia: il priore generale, infatti, stanziò una somma di denaro ‘*in subsidium*’ per le spese effettuate durante il capitolo dai frati di ‘stanza’ a Firenze[215].

Il Giani, sulla base di documenti tutt’oggi irreperibili, riporta la notizia che, in occasione del capitolo generale del 1328, furono lette alcune epistole di Guglielmo Dulcino – in quel frangente attivo sostenitore della lotta all’eterodossia in Italia centrale – nelle quali si notificava ai frati il suo incarico di visitatore dell’Ordine:

> Cura iniuncti nobis officii visitandi vestrum Ordinem, ac solicitudo quam sanctissimus, et gloriosus Martyr Petrus Veronensis de ipso vestro Ordine gessit, dum viveret in humanis, neque adhuc non dubito gerere Deo vivens, assiduis dubitationibus meum stimulant animum [...][216].

Probabilmente si trattava di una forma di controllo e pressione al riguardo del posizionamento dei frati nei confronti di Ludovico IV, se consideriamo anche il riferimento a Pietro da Verona – predicatore anti-eretico per eccellenza – al quale, dunque, fu attribuito un ruolo nella formazione dell’Ordine sulla linea tracciata dalla *Legenda de origine Ordinis*[217].

Tornando alla questione di fondo, le fonti posteriori – prevalentemente tutte di carattere economico e giuridico – non permettono di chiarire il motivo specifico della contesa che sembra riguardare non solo l’azione di governo di Pietro da Todi, ma l’intero ordinamento giuridico comunitario.

Il 13 aprile 1336, un mandato di procura del capitolo del convento di Pistoia che affidava la causa allora in corso a quattro frati e due maestri, ci informa delle varie tappe dell’*iter* processuale (*processus*) fino a quella data[218]. L’oggetto specificato del processo fu lo stato, o meglio l’ordinamento (*status*), e la riforma (*reformatio*) dell’Ordine ‘*tam in capite quam in membris*’ (da intendere come generale), nonché il ‘*malum statum Ordinis* [...] *et fratrum ipsius Ordinis ob defectum capitis ipsius* [...]’.

La questione fu prima sovrintesa da Guglielmo, vescovo di Lucca dal 1330 (e, come visto, visitatore dell’Ordine nel 1328), e Bertrando Carici, arcidiacono di Lavaur, forse tra il giugno e l’agosto del 1333, dietro richiesta di Paolo Gucci – priore di Firenze – dopo che assistette al capitolo generale di Pistoia (il 30 agosto

[215] ASF, *CRSF*, 119, filza 610, *Introitus*, c. 28r. Non dovrebbe trattarsi delle spese di viaggio che di norma venivano saldate dal convento ospitante.

[216] Giani 1719, I, p. 258. Guglielmo, originario di Montauban, fu un importante esponente dell’ordine dei Predicatori di cui fu anche procuratore generale. Fu molto attivo in Italia nel contesto di lotta contro l’imperatore germanico. Venne eletto vescovo di Lucca il 26 gennaio 1330 da Giovanni XXII dopo il progressivo ritiro delle truppe imperiali. Cfr. Stiaffini 1993.

[217] Una forma di controllo che Guglielmo ebbe modo di esercitare anche nei confronti degli Eremitani di sant’Agostino. Cfr. Alonso (a cura di) 1997, p. 162 n. 452.

[218] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata di Pistoia*, 1336 aprile 13.

si ha notizia della presenza presso il convento di Firenze del vescovo di Lucca)[219].

A far esplodere la discordia furono probabilmente le ammonizioni (*monitiones*) e la costituzione (*una constitutio*) emanati a Pistoia nel maggio del 1333 di cui, purtroppo, non ne conosciamo il contenuto[220], ma che furono subito cassate in occasione del capitolo generale seguente celebrato nell'ottobre del 1334 a Faenza[221].

Nell'intermezzo dei due capitoli sopra menzionati accadde di tutto: il 26 marzo 1334, dietro richiesta di Clemente da Firenze e Francesco da Borgo Sansepolcro, arrivò a Firenze una lettera di scomunica per il priore generale e per il suo braccio destro Cristoforo da Parma promulgata da Ponzio Stefani, nunzio e legato apostolico in Tuscia e nel Patrimonio di San Pietro, al quale fu affidato il processo. Nell'aprile, la lettera fu trascritta in più esemplari presso il palazzo del vescovo di Firenze che in seguito furono inviati in curia, ai vescovi di Pistoia e Perugia, e a Siena, dove sicuramente dal maggio soggiornava il cardinale legato Giovanni Orsini[222].

Purtroppo, non si conoscono i contenuti né della lettera di scomunica né delle risposte a essa provenienti dai vari soggetti ecclesiastici. La notizia della *excommunicatio*, così come i ragguagli sulla causa in corso, raggiunsero Avignone dopo che tutto fu già definito, tanto da costringere l'annullamento del capitolo generale che si doveva tenere il 15 maggio a Orvieto[223]: tra l'agosto e il settembre, su ordine della curia (che quindi mise subito un freno alla piega che stava prendendo la situazione, facendo cadere la scomunica), furono inviati ad Avignone, come riporta l'atto pistoiese del 1336, «*conventionem et tractatum* [...] *tam pro parte prioris generalis quam aliorum fratrum ad reformationem*» (dell'Ordine).

Lette le istanze delle parti, probabilmente Giovanni XXII, o chi per lui, fece pendere la bilancia in favore degli oppositori di Pietro con il beneplacito del

219 AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 3r. Guglielmo da Lucca e Bertrando Carici compaiono nel novembre del 1329 come collettori della Camera apostolica. A cavallo degli anni 1328-1329 vengono definiti '*nuntii in partibus Tusciae*' con tanto di poteri inquisitoriali nel contesto di contrasto all'imperatore Ludovico. Su di loro, si veda complessivamente Giacomozzi 1962, p. 65 nota 7; Daumet (a cura di) 1920, nn. 18, 207-208, 405, 510, 529, 552, 703, 723, 918; Mollat (a cura di) 1904-1946, II, n. 6413; III, nn. 14324-25; IV, n. 15358; V, n. 19052; VI, nn. 27090, 29709, 29716-18; VII, nn. 40524, 42387; VIII, nn. 45962, 47172-74, 47249, 47416-17, 47447-49, 47776; X, n. 51665; XII, n. 59938; XIII, nn. 61910, 63246, 63936; Coulon (a cura di) 1906-1965, IV, nn. 5168, 5516, 5520-5521, 5522; Williman 1988, pp. 54, 64, 169, 189, 194; Stantchev 2014, pp. 156-157. Guglielmo fu inoltre inviato come nunzio a Pisa per l'assoluzione degli scismatici (Riezler (a cura di) 1891, p. 444).

220 BNCF, *Conventi Soppressi*, *E.VII.1697*, c. 54: «*in quo capitulo fuerunt facte quedam monitiones et constitutio una que omnes in sequenti capitulo cassate fuerunt, ideo presentibus non admiscentur sed tamquam pro non factis habentur*».

221 Soulier (a cura di) 1898a, p. 32.

222 Montagna 1980c, p. 235. Su Francesco da Borgo Sansepolcro e Cristoforo da Parma si veda il profilo biografico messo a punto in Carletti 2020a, pp. 66-70, 74-75.

223 Il 3 aprile 1334, i frati del convento di Orvieto chiesero al Comune un'elemosina per sostenere le spese del «*generalis capitulum quod debeat… celebrari ordini prelibati et in ecclesia et loco predicto de Urbevetere… in proxime sequenti presente pentecostem*» (15 maggio). Cfr. Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, pp. 34-35, n. 2.2.70.

cardinale Orsini (che ricevette regalìe da Firenze), senza tuttavia scomunicare o estromettere dal proprio ufficio il priore generale ma smentendo quanto decretato dal capitolo generale di Pistoia del 1333 in occasione di quello di Faenza tenutosi nell'ottobre del 1334[224].

La morte di Giovanni XXII nel dicembre e l'elezione di Benedetto XII sembrano aver rimescolato le carte[225]: il nuovo pontefice affidò la causa ai presuli di Firenze e Pistoia, Francesco Silvestri e Baronto Ricciardi. Soprattutto il vescovo fiorentino, nonostante fosse in buoni rapporti con i frati di Firenze, fin dagli inizi del 1335 si prodigò per giungere a un compromesso tra le parti, il cui *instrumentum* fu autenticato tra il gennaio e il febbraio dal notaio del vescovo[226].

Pertanto, la situazione precipitò (forse anche a causa dello stesso presule) durante il capitolo generale celebrato in loco nel maggio, dove Pietro da Todi ebbe modo di subire una disfatta totale: furono cassati quasi tutti i decreti 'riformatori' stabiliti a Siena nel 1328, sui quali ci siamo soffermati in precedenza, tranne due (quello relativo a Parigi e quello riguardante l'elezione di un unico definitore per ogni provincia)[227]. Questo era di per sé lecito, in quanto nello stesso capitolo senese i frati inserirono come clausola la possibilità di correzione o annullamento delle '*reformationes*' in occasione dei successivi capitoli, ma difficile dire – anche a fronte degli eventi che seguirono – che questo fosse incluso nel compromesso raggiunto pochi mesi prima[228].

Nel giugno-luglio, l'esito disastroso del capitolo ha forse indotto Pietro da Todi – insieme al suo fidato Cristoforo – a ritirarsi presso l'eremo di monte Asinario sotto l'egida del vescovo Francesco – che il 15 luglio riceve in dono dei fichi dal convento di Firenze[229] – e, forse, anche delle autorità cittadine rappresentate da Tommaso Corsini e Alessio Rinucci. Queste due figure risultano presenti il 22 luglio 1335 all'atto sul quale ci siamo soffermati anche in precedenza, che concedeva a due frati – denominati rispettivamente Pietro e Cristoforo, senza che vengano specificate ulteriori qualifiche – di risiedere presso il romitorio di proprietà del vescovado situato sul *Monteasinaio* e qui di possedere un oratorio provvisto di campana e altare dove celebrare gli uffici religiosi sotto la protezione dello stesso presule[230].

[224] Montagna 1980c, p. 236.
[225] Su Benedetto XII cfr. Guillemain 1966.
[226] AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, cc. 14v, 15r, 15v; Montagna 1980c, p. 236. Dell'affidamento della causa ai vescovi di Pistoia e Firenze da parte del pontefice ne parla il Giani in Giani 1719, I, p. 273. Su Baronto Ricciardi cfr. Tanzini 2013, pp. 87-89; Davidsohn 1956-1972, IV, pp. 931-932, 983, 1037, 1124, 1130, 1150, 1178, 1185-1186; VII, p. 14; Vannucchi 1998, pp. 354, 370, 371, 372.
[227] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 32-33.
[228] Soulier (a cura di) 1898a, p. 29.
[229] AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 20v.
[230] L'insieme di tre elementi ci hanno indotto a considerare questo atto nella presente ricostruzione: il contesto e periodo di rogazione, i nomi dei due frati e il toponimo *Montasinaio*. Tommaso di Duccio Corsini, dottore in legge, e Alessio di Rinuccio, giusperito, fin dagli anni Venti ricoprirono i maggiori incarichi all'interno dell'amministrazione di Firenze (Cfr. Benvenuti Papi 1983; Klein (a cura di) 1995, pp. 33, 76, 77, 85, 173, 196, 338; De Angelis (a

Il periodo di riflessione (o esilio?) dei due frati presso il monte, dal sapore di un ‘ritorno alle origini’, non sembra durare a lungo se già il 31 luglio ritroviamo Pietro da Todi a Bologna in qualità di priore generale che esercita fin da subito la sua autorità nei confronti dei beni del convento di Firenze[231]. Forse per questo fatto, il vescovo fiorentino pare rinunciare in un primo momento, il 6 agosto, al compromesso effettuato tra le parti, il quale – pertanto – fu autenticato di nuovo nei giorni successivi grazie all’azione del convento fiorentino, sostenuta dai noti giuristi Forese di Gaddo Falconieri e Forese di Rabatta[232].

Si trattava probabilmente di un patto più favorevole agli oppositori del priore generale e che includeva la cassazione dei decreti di Siena del 1328, contro il quale Cristoforo fece appello il 26 settembre presso il vescovo Francesco, tuttavia, senza ottenere alcun successo[233]. Pietro da Todi non rimase immobile e si appellò nuovamente alla curia. In occasione dei capitoli generali del 1336 e 1337, entrambi celebrati a Bologna, oltre che proseguire la sua normale azione di governo, reagì energicamente nei confronti dei frati definiti ‘ribelli’ emanando numerosi decreti repressivi[234]. Successivamente, la causa fu portata avanti da entrambe le parti ad Avignone dinanzi al pontefice e non si hanno notizie della celebrazione dei capitoli generali tra gli anni 1338 e 1341.

Il 20 dicembre 1340, il cardinale Bertrando del Poggetto convocò in curia più di venticinque frati (considerati i principali attori della controversia) per il 1° aprile successivo[235]. A Bertrando, insieme al cardinale Pierre Des Prés, fu affidato – probabilmente tra il 1338 e il 1340 – l’arduo compito di mediazione tra le due istanze fino ad allora inconciliabili[236]. Pertanto, nell’aprile del 1341, il processo si svolse a Siena sotto il controllo del vescovo locale Donosdeo Malavolti, tra

cura di) 2000, pp. 76, 280, 294, 404; Raveggi (a cura di) 2013, pp. 57, 71, 80, 87, 94, 103, 107, 116 (Alessio di Rinuccio). La presenza di due personaggi di tale prestigio, a nostro avviso, conferisce al documento un tenore diverso che per certi versi contrasterebbe con il suo contenuto effettivo nel caso i due frati in questione non fossero state figure di un certo rilievo, come potevano esserlo un priore generale e il suo segretario.

[231] Egli compare, insieme al suo compagno Giovanni da Cesena, in un atto notarile rogato nel refettorio del convento di San Giuseppe di Bologna, nel quale dichiara di non ammettere né approvare l’oblazione di Pina, vedova di Guelfo Pulci, e dei suoi beni presso il convento di Firenze, effettuata il 18 aprile 1330 e ricevuta da Cristoforo da Parma, allora suo vicario nella provincia di Tuscia (ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1335 luglio 31). Su Giovanni da Cesena, di cui non si sa moltissimo, si veda Carletti 2020a, pp. 65-66.

[232] Anche Forese da Rabatta, fin dal 1321, risulta ai vertici dell’amministrazione di Firenze. Cfr. Ciappelli 1997. Forese di Gaddo, membro della famiglia Falconieri, che fu in stretti rapporti con i frati fin dal Duecento, fu uno dei protagonisti della pace fatta con la famiglia rivale dei Visdomini nel gennaio del 1334. Nel 1340 fu sepolto presso la chiesa dei Servi di Maria di Firenze. Su di lui si vedano ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, c. 24, *Exitus*, c. 104v; ASF, *NA*, 7372, cc. 27v, 154r-v,182r-184r. Anche il fratello Carmiano dispose la propria sepoltura presso la chiesa fiorentina dei Servi in un codicillo rogato il 4 maggio 1337, ASF, *NA*, 7374, cc. 91r-v.

[233] Montagna 1980c, p. 237.

[234] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 33-35; Dal Pino 1997e, pp. 263-264.

[235] Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 250-251 n. 16. Su Bertrando si veda Jugie, Jamme 2015.

[236] Notizie su Pierre des Prés in Moureau 2017.

Clemente – l'allora priore di Firenze – e Cristoforo – procuratore generale dell'Ordine[237].

Questa fu forse la tappa finale della lunga querelle durata circa otto anni: il 31 dicembre 1341, Benedetto XII emanò un'importante bolla indirizzata ai frati Angelo da Rimini e Andrea da Todi, definiti amministratori '*fratrum Servorum eorumdem in spiritualibus et temporalibus'*. Il pontefice, dopo aver accennato alle accuse rivolte al *'dilectus filius'* Pietro da Todi, *'prior generalis fratrum eorumdem'*, del quale si dice «*in administracione sua male et parcialiter se habebat et multa contra Deum et iusticiam ac ipsorum antiqua instituta, eciam per sedem apostolicam ex certa sciencia confirmata, temere attemptarat, propter que status eorum in spiritualibus et temporalibus reformacione non modica indigebat*», riassume le azioni intraprese precedentemente come la convocazione di Pietro ad Avignone per discutere della 'riforma' e la supervisione della questione affidata '*oraculo vive vocis*' ai cardinali Pierre Des Prés e Bertrando del Poggetto con lo scopo di riappacificare le parti ('*reducerent ad concordiam*'). Alla luce dell'esito del processo, il pontefice prosegue enunciando le decisioni prese, ossia la revoca del vicariato generale ai frati Cristoforo e Paolo da Parma (fratelli), Simone da Todi e Angelo da Castelfiorentino (tutti costituiti da Pietro da Todi) – dei quali si specifica «*in regimine et gubernacione huiusmodi, dicto negocio in curia sic pendente, magis parcialiter quam dictus Petrus de Tuderto et alii deterius se gerebant*» –, con lo scopo di far tornare la tranquillità e la pace nell'Ordine, e l'affido ai due destinatari della lettera della cura e dell'amministrazione '*plena et libera*' dell'Ordine (come spetterebbe al priore generale) proibendo, tuttavia, ogni alienazione dei beni immobili e dei diritti dei frati e dei loro luoghi, e invitando a rendere ragione dei proventi derivanti da tali beni al fine di far fronte ai debiti e alle spese consuete dei frati e agli oneri del priore generale ('*qui est pro tempore*')[238].

La bolla di Benedetto XII tentò indubbiamente di dare una scossa all'Ordine ma con molta prudenza. Il testo riporta alcune delle accuse mosse dagli oppositori di Pietro da Todi nei suoi confronti, ossia l'adozione di una pratica di governo 'dannosa e parziale' contraria a Dio, la giustizia e le 'antiche istituzioni', tanto da creare la necessità di una profonda riforma della *religio*.

Dopo essere stato ragguagliato degli esiti del processo svoltosi a Siena nel marzo-luglio del 1341, il pontefice decise di estromettere dal loro ufficio i quattro vicari generali allora in carica, accusati di una condotta di governo ancora più parziale di Pietro da Todi, e affidare la cura dell'Ordine a due figure come Angelo da Rimini e Andrea da Todi, i quali non pare abbiano avuto un ruolo attivo nella

[237] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, cc. 54r, *Exitus*, cc. 124r, 124v, 125r, 127r, 132v, *passim*. Sul vescovo Donosdeo Malavolti si veda Bonucci 2007.

[238] «*Volumus autem quod per vos debitis et consuetis fratrum ipsorum sumptibus et oneribus priori generali dictorum fratrum, qui est pro tempore, incumbentibus, de proventibus et redditibus bonorum huiusmodi supportatis, residuos alios fructus, redditus et proventus eorum studeatis fideliter conservare, de illis postmodum et de quo ordinandum duxerimus posituri et reddituri fidelem et debitam racionem*». Per la registrazione del documento cfr. APV, *Reg. Vat.* 129, cc. 315v-316r, ep. 504 (edizione del testo in Reschiglian 1995-1996, pp. LXXII-LXXV n. 29).

controversia. Il loro compito fu quello di pacificare e governare la comunità fino a quando non fosse stata attuata una riforma generale che potesse soddisfare tutte le istanze provenienti dal basso.

Se da un lato, agli occhi dei frati di Firenze, la ricezione della 'buona novella' (il registro conventuale definisce così la lettera del 31 dicembre 1341) fu una vittoria in quanto il priore generale e i suoi vicari erano, con tutta evidenza, ritenuti i principali ostacoli alla riforma richiesta, dall'altro, nonostante i due amministratori generali avessero assunto i pieni poteri generalizi, Pietro da Todi non fu totalmente estromesso dalle vicende dell'Ordine. Egli conservò, forse solo nominalmente, il titolo di priore generale, indizio rivelatorio di come la situazione non fosse ancora del tutto risolta[239].

In proposito occorre riflettere anche sul valore da attribuire alla notizia della presenza a Verona negli anni 1341-1343 di un vicario generale, ossia Bartolomeo Puzoli da Parma, (si tratta di un vicario degli 'amministratori' generali o di Pietro da Todi?), il quale ebbe il compito di riscuotere la 'gabella generale', forse proprio per far fronte agli oneri del priore generale residente ad Avignone[240].

Quindi, dalla bolla sopra menzionata non emerge nessuna presa di posizione nei confronti della figura di Pietro, il quale in teoria risultava ancora in gioco. Il pontefice era forse in attesa del capitolo generale che si tenne nel settembre del 1342 a Bologna, dei cui esiti non venne mai a conoscenza a causa della sua morte sopraggiunta il 25 aprile. Purtroppo, non ci è stata tramandata nessuna decisione presa in occasione del capitolo bolognese e nemmeno durante il periodo successivo[241].

La situazione ebbe modo di sbloccarsi solo alla morte del generale, avvenuta probabilmente nel giugno del 1344 ad Avignone. Il 3 dicembre, Clemente VI nominò Matteo da Castel della Pieve come suo successore, una scelta ponderata che dovette ottenere largo consenso all'interno dell'Ordine. Anch'egli non ebbe un ruolo di primo piano nella querelle con Pietro da Todi e, soprattutto, era un maestro in teologia formatosi a Parigi, titolo che lo rendeva ben accetto dalla curia[242].

Quindi, la nomina del pontefice fu una conseguenza diretta della morte di Pietro (nella bolla lo si dice deceduto '*apud sedem apostolicam*' in qualità di '*prior generalis*'). Questo, da un lato, fu il segno di una non lieve reticenza da parte della curia di procedere contro la sua figura (forse non convinta del tutto dalle accuse a lui rivolte), dall'altro di una volontà di salvaguardare la sua posizione fino all'ultimo lavorando al raggiungimento di una soluzione interna all'Ordine. Ma quindi fu veramente lui il problema?

[239] Dal Pino 2009b, p. 141; Citeroni 2009b, p. 177.

[240] Verona, Archivio di Stato, *Exitus* 1341, c. 1r . Fino al gennaio del 1343 lo ritroviamo come vicario generale e riscossore della gabella (Montagna 1980b). Si veda anche Cipriani 1994-1995, I, pp. 34-35.

[241] Montagna 1989, p. 63.

[242] Citeroni 2009b pp. 177-178. Per le lettere di nomina cfr. APV, *Reg. Vat.* 163, c. 61v, ep. 46 (edizioni in Reschiglian 1995-1996, pp. LXXXV-LXXXIX nn. 34-35).

2.3.2 La 'riforma' dell'Ordine

La 'riforma' tanto voluta dagli oppositori del priore generale fu promulgata il 23 marzo 1346 da Clemente VI: nella prima parte del testo fu ripreso, in alcuni casi alla lettera, il sunto effettuato da Benedetto XII nella bolla del 31 dicembre 1341 sulla quale ci siamo soffermati poc'anzi: nessun cenno all'operato dei due amministratori Angelo da Rimini e Andrea da Todi degli anni 1342-1344, tantomeno a quello di Matteo da Castel della Pieve tra il dicembre del 1344 e il marzo del 1346. Dai contenuti si possono perlomeno evincere i grandi temi sui quali dibatterono per circa un decennio i frati: la celebrazione del capitolo generale (da annuale diventa triennale), l'elezione dei frati da inviare a Parigi (fatta in sede di capitolo provinciale e non più durante il capitolo generale), la durata del mandato del priore generale (egli deve dimettersi in occasione di ogni capitolo generale per poi, nel caso, essere rieletto), l'elezione dei definitori (ogni provincia doveva eleggerne uno in occasione del capitolo provinciale), l'elezione dei priori provinciali (da effettuarsi durante il capitolo provinciale, la cui conferma spetterebbe al priore generale), l'elezione dei priori conventuali (i conventi con almeno dodici frati dovevano eleggere direttamente il proprio priore, la cui conferma spetterebbe al provinciale), durata del mandato dei provinciali nella stessa provincia (non più di un triennio), di quello dei definitori (una volta ogni tre capitoli generali ma possono esercitare l'ufficio nel capitolo provinciale, anche lì una volta ogni tre anni), di quello dei priori conventuali (non più di due anni), del giuramento di fedeltà alla Sede apostolica da parte del priore generale, nonché di tutti i superiori di agire secondo coscienza e in osservanza delle costituzioni e, infine, sull'offerta di doni (divieto ai frati di farli ai propri superiori e di accettarli)[243].

A fronte dei decreti elencati si intuisce come i problemi derivassero dai rapporti di forza interni al capitolo generale (e tutto ciò che ne conseguiva come la nomina degli ufficiali locali) e le prerogative del priore generale, le quali furono abbastanza ampie. Quindi, il vero nodo riguardava l'ordinamento giuridico e istituzionale dell'Ordine, soprattutto i meccanismi di elezione degli ufficiali in sede di capitolo generale e i poteri quasi 'illimitati' attribuiti al priore generale dalle *Constitutiones*. Pietro da Todi, insieme ai suoi vicari, sfruttarono al massimo tale potenziale offerto dalla legislazione monopolizzando le nomine dei definitori, dei priori provinciali e conventuali, e dei frati da inviare a Parigi. Anzi, in alcuni casi si cercò di correggere alcune anomalìe, come testimonierebbero i decreti emanati con lo scopo di rendere maggiormente verificabile l'attività generalizia o più trasparente l'elezione dei definitori e degli altri ufficiali[244]. Tuttavia, gli sforzi in tal senso non apparvero sufficienti, perlomeno agli occhi degli oppositori del generale.

Il processo di 'riforma' interno all'Ordine fu una spia dell'incapacità delle strutture giuridiche messe a punto dai frati nel corso del XIII secolo di affrontare

[243] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1346 marzo 23 (edizione più recente in Reschiglian 1995-1996, pp. LXXXIX-XCV n. 36). Sulla bolla cfr. Citeroni 2009b pp. 178-179 dove si rimanda alla bibliografia precedente.

[244] Su tutti questi problemi mi permetto di rimandare a Carletti 2020a, pp. 27 e sgg..

al meglio le repentine trasformazioni sociali e politico-economiche che caratterizzarono la penisola nel corso del primo Trecento e, forse, conseguenza di quel generale processo di centralizzazione promosso dalla Chiesa (iniziato da Innocenzo III e poi valorizzato da Giovanni XXII e i suoi successori), che ebbe modo di toccare sia l'apparato amministrativo e fiscale della curia sia quello delle sue varie emanazioni presenti sul territorio (parrocchie, diocesi, canoniche, monasteri, conventi)[245].

Tutto il sistema sembra non produrre risultati soddisfacenti per la curia, perlomeno in Italia, dove le legazioni cardinalizie non riuscirono a ricomporre un quadro politico-religioso già di per sé frammentato, soprattutto a fronte della resistenza dei Comuni dell'Italia centro-settentrionale in rapido sviluppo territoriale ed economico, i quali rivendicarono costantemente un'autonomia sempre più ampia[246].

La vicenda dei Servi di Maria appena esposta, possibile riflesso di tali dinamiche, potrebbe aiutare a rispondere a una domanda di fondo: come fu possibile che un gruppo ristretto di frati facenti capo al convento di Firenze, dopo aver catalizzato il dissenso di una parte dell'Ordine (sempre, tuttavia, una minoranza), riuscì a rovesciare, o perlomeno a estromettere dal governo dell'Ordine, un priore generale come Pietro da Todi, confermato dalla Sede apostolica (i documenti lo sottolineano sempre), saldamente al governo da circa vent'anni e, alla fin fine, promotore di un'azione legislativa che si potrebbe definire 'moderata', seppure – nei casi di inosservanza più gravi – fortemente repressiva? A tal riguardo, non furono tanto i contenuti dell'azione di Pietro da Todi a far crescere il dissenso in seno all'Ordine ma piuttosto il suo modo di governare e quello dei suoi vicari. In effetti alla modalità dell'esercizio del potere di Pietro si potrebbe dedicare un intero capitolo, dalla scelta dei propri collaboratori al controllo delle nomine dei definitori in sede di capitolo generale.

Dalle fonti disponibili, pertanto, emerge un'azione che non sembra travalicare i limiti previsti dalle *Constitutiones* (le quali davano ampi spazi d'interpretazione su alcuni punti), e una parte dei frati, a cui probabilmente era negata una partecipazione attiva al potere, richiedeva maggiori sicurezze e tutele. Il problema riguardava quindi la persona di Pietro da Todi nell'esercizio delle sue funzioni, il quale in un primo momento si vide costretto a cedere su alcuni contenuti delle proprie riforme (Faenza 1334 e Firenze 1335) ma oppose una strenua resistenza a qualunque modifica che intaccasse gli strumenti necessari per proseguire il processo di centralizzazione delle strutture dell'Ordine, soprattutto al riguardo dei poteri del priore generale e quelli del capitolo generale (riforme ottenute come visto solo nel 1346).

Quindi, la vera questione riguardava l'accentramento dei poteri e delle strutture istituzionali comunitarie, i cui effetti a livello locale furono percepiti come gravi intromissioni nell'attività di alcuni conventi, i quali erano pienamente inseriti nelle dinamiche politico-amministrative delle rispettive città, come fu il caso di Firenze o di Pistoia. Alcune decisioni prese in sede di capitolo generale (ma bisogna dire

[245] Su questo si vedano gli esempi dei Camaldolesi e Olivetani in Caby 2004a.
[246] Cfr. almeno Baietto 2007; Pirani 2013.

sempre in linea con le disposizioni ecclesiastiche generali) cercarono di reprimere un coinvolgimento politico ritenuto eccessivo come poteva essere l’assunzione di incarichi amministrativi o il ricorrere ad autorità religiose e secolari per qualsiasi evenienza ritenuta non opportuna[247].

Questa intromissione la si avverte anche a livello economico: il controllo su tutte le transazioni economiche dei conventi era incrementato nel corso degli anni Venti e Trenta, e dalle fonti spicca un particolare interesse della gerarchia nei confronti del patrimonio del convento di Firenze, il quale era forse uno di quelli più ingenti e redditizi. Alla fine del testo della bolla del 31 dicembre 1341, il pontefice riportò alcune clausole importanti in merito all’ufficio degli amministratori generali, soprattutto al riguardo della gestione economica: infatti, fu esplicitamente vietata ogni alienazione dei beni immobili e dei diritti dei frati e dei loro luoghi, e l’obbligo di rendicontazione dei proventi derivanti da tali beni tramite la gabella generale, al fine di far fronte ai debiti e alle spese consuete dei frati e (in quel caso specifico) agli oneri del priore generale[248]. Potrebbero essere indizi del fatto che la prima pratica fosse comunemente adottata da Pietro da Todi durante il suo governo, mentre la seconda indicherebbe una certa disattenzione nei riguardi della gestione contabile delle proprie entrate e uscite (la quale era obbligatoria in sede di capitolo generale) con conseguenti ricadute sulle esigenze dei frati locali[249]. Se non si hanno notizie di alienazioni dirette da parte del priore generale durante il suo generalato, alcuni dati ci informano di un incremento del controllo e dell’intromissione nei riguardi del patrimonio economico del convento di Firenze, e quindi dei loro diritti in materia[250].

È probabile che alcune operazioni effettuate negli anni 1330-1331 da Cristoforo da Parma, in qualità di provinciale di Tuscia, provocarono alcuni malumori tra i frati fiorentini[251]. Il culmine si raggiunse probabilmente il 31 luglio 1335 (dopo il capitolo generale di Firenze), quando Pietro da Todi, venuto a

[247] Cfr. Carletti 2020a, pp. 18-21, 39, 40-41.

[248] APV, *Reg. Vat.* 129, c. 316r (Reschiglian 1995-1996, pp. LXXIV-LXXV).

[249] Soulier (a cura di) 1898a, p. 10.

[250] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1334 marzo 21. Si tratta di una vendita fatta da Paolo Gucci, priore di Firenze, dietro approvazione del priore generale. Secondo le *Constitutiones* ogni affare economico riguardante il convento doveva essere prerogativa del procuratore e del priore locale, ma alcuni decreti successivi, come quello di Siena del 1317, modificarono i meccanismi di controllo di alcune tipologie di transazioni, in particolare delle vendite. Cfr. Soulier (a cura di) 1897a, p. 45 e Soulier (a cura di) 1898a, p. 19.

[251] ASF, *CRSF*, 119, filza 610, *Exitus*, cc. 33r, 49r (41v), 50r (42r), 55r (47r), *Introitus*, c. 26r, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1330 marzo 12; AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, cc. 5r, 6r, 16r, 18v, 22r e 22v. Soprattutto egli ebbe modo di occuparsi in prima persona di un acquisto fatto il 12 marzo 1331 di una casa con pozzo situata nel popolo di San Michele Visdomini, per il prezzo di 390 lire. Per saldarlo, i frati furono costretti a richiedere l’intera cifra in prestito alla famiglia Becchenugi, oltre che pagare una gabella sul contratto abbastanza salata. L’intera operazione fu probabilmente posta al vaglio del capitolo generale di Cesena del 1331 dove il 24 maggio il priore generale e i quattro definitori (tra cui Cristoforo da Parma) affidarono un mandato di procura ai frati Clemente, Paolo Gucci, Rodolfo Ugolini e Lamberto Marescotti, tutti di stanza a Firenze, al fine di effettuare alcune transazioni non meglio specificate, segno di un’ulteriore stretta in merito alla gestione del patrimonio conventuale. Cfr. ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1331 maggio 24.

conoscenza che Cristoforo (suo vicario nella provincia di Tuscia in quel momento) ricevette il 18 aprile 1330 l'oblazione di Pina, figlia di Guelfo Pulci, con tutti i suoi beni presso il convento di Firenze – e avendo saputo che non fu compiuta «*ex causis legitimis quas melius est sillere*» (sic) –, annullò l'atto permettendo alla suddetta di vivere laicamente e disporre liberamente di tutti i suoi beni. Ora, l'oblata citata sembra essere stata una donna molto facoltosa proprietaria di un patrimonio economico rilevante e si può ben intuire il peso e le conseguenze di tale decisione, soprattutto se non ne vengono specificati i motivi di cui è meglio tacere, secondo le testuali parole dell'atto[252].

Probabilmente il nodo del contendere in queste vicende fu l'azione del provinciale di Tuscia, il quale veniva eletto nel corso del capitolo generale dal priore generale e dai quattro definitori scelti per l'occasione[253]. Il monopolio della nomina di tale carica da parte del generale (come di fatto era per tutti i provinciali se venivano nominati con il concorso di definitori leali al generale) poteva creare parecchi dissidi se ritenuta non idonea dalla maggioranza dei conventi della provincia in questione. Questo fu forse il caso di Cristoforo, il quale – a fronte anche della sua vicinanza a Pietro da Todi – perseguì più gli interessi della gerarchia che quelli di alcuni conventi locali. Non a caso, nel corso del capitolo generale tenutosi nel maggio del 1345 a Rimini – il primo presieduto da Matteo da Castel della Pieve, successore di Pietro –, tra i decreti emanati si ebbe la premura di registrare la *taxatio* dovuta dal priore generale ai provinciali di Tuscia, del Patrimonio, della Romagna, di Lombardia e di Venezia per le loro *visitationes*, indizio di una maggiore attenzione nei confronti delle autonomie locali[254].

Sono tutte questioni che furono affrontate solo indirettamente dalla riforma del 1346, tramite, da un lato, la limitazione dei poteri del priore generale in sede di capitolo generale (ad esempio la nomina del priore provinciale), dall'altro, attraverso una decentralizzazione delle strutture decisionali e l'ampliamento delle prerogative dei priori provinciali e conventuali.

Pertanto, anche dopo la riforma le operazioni economiche locali maggiormente rilevanti che s'intrapresero ebbero comunque bisogno del consenso del priore generale, come avvenne a Firenze e Perugia durante il generalato di Matteo da Castel della Pieve[255]. Questa limitazione poteva ancora causare gravi contrasti in merito alla gestione economica. Del resto, questo avvenne in numerosi altri ordini religiosi, come fu il caso dei Crociferi, dove il maestro generale Benvenuto fu accusato di aver commesso diversi eccessi, tra i quali la dilapidazione e sperpero di beni, nonché l'imposizione di un'eccessiva tassazione sulle chiese e gli ospedali dell'Ordine; dalla vicenda emerge come i tentativi di centralizzare le risorse

[252] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1335 luglio 31. Notizie su Guelfa in Tognetti 2018, p. 149.
[253] Soulier (a cura di) 1897a, p. 53.
[254] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 35-36. Il Soulier corregge l'anno con il 1347 nonostante nei codici sia indicato MCCCXXXXV. Cfr. Montagna 1989, p. 64.
[255] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, alla data 1346 marzo 24; *NA*, 7378, cc. 81r-v; AGOSM, *Diplomatico*, *Perugia*, 1361 novembre 29 (1348 gennaio 5).

economiche locali da parte dell'autorità centrale venivano osteggiati con veemenza dai vari soggetti territoriali[256].

Tornando alla domanda di fondo, il successo della minoranza ostile a Pietro da Todi risiede anche nell'importanza politica, economica e religiosa che stava assumendo Firenze e il suo sistema territoriale e d'influenza nel contesto più ampio della penisola e dell'Europa occidentale. L'azione della città del giglio nel corso del XIV secolo fu concentrata nell'ottenimento di una sempre più ampia autonomia nei confronti dei due poteri 'universali' con lo scopo di sostenere la propria espansione territoriale in Toscana[257]. Le spinte autonomistiche caratterizzavano tutti gli strati che allora componevano la società urbana, tra cui gli enti religiosi, i quali partecipavano pienamente alle vicende non solo spirituali ma anche politiche ed economiche della città, tanto da opporsi fermamente a qualunque intervento repressivo o debilitante della propria attività proveniente anche dai propri superiori. Nella causa contro il generale, il convento di Firenze riuscì a ottenere l'appoggio della totalità delle autorità cittadine, dai grandi potentati economici come gli Acciaioli ai più influenti giuristi di Firenze, nonché dei più importanti rappresentanti della Chiesa in Italia come il cardinale Orsini.

In questo senso, risulta superfluo dilungarci sul valore politico-religioso che deteneva la Firenze guelfa agli occhi della curia nello scacchiere politico-economico della penisola. Basti sottolineare come questo l'indusse ad appoggiare l'azione dei frati fiorentini con l'obbiettivo di estromettere un priore generale la cui condotta non fu caratterizzata da gravi errori o mancanze, anzi, era approvata dalla maggioranza dell'Ordine.

Alcuni studiosi ipotizzarono che vi fu un problema di natura politico-religiosa ma da tutte le fonti disponibili non emerge, neanche indirettamente, qualsiasi dato o accusa di eterodossia che colleghi Pietro da Todi ai circoli spirituali o ghibellini della penisola, tranne le inevitabili relazioni che un priore generale potesse intrattenere con le autorità di una città dove era presente un convento dell'Ordine, come nel caso di Castruccio a Lucca o Cangrande a Verona[258].

Se la lotta interna all'Ordine era riflesso di quel processo che su larga scala vedeva opporsi le mire centralizzatrici del papato alle esigenze autonomistiche dei Comuni, in questo senso risulta opportuno sottolineare come l'esigenza di una 'riforma' fosse pervenuta dal basso, e non dall'alto come invece accadde per altri ordini religiosi come ad esempio i Cistercensi o i Minori[259].

Questo spiegherebbe le resistenze che contraddistinsero i soggetti ecclesiastici e la curia nel formulare qualsiasi tipo di decisione in merito alla riforma, la quale non dovette essere unanimemente condivisa a quei livelli: una generale decentralizzazione dei poteri degli ordini religiosi, come traspare perlomeno dalla

[256] Vidal (a cura di)1903-1911, n. 3849. Sui Crociferi cfr. almeno Pacini 1995.
[257] Sull'espansione politica, territoriale ed economica di Firenze cfr. Dini 1996; Connell, Zorzi (a cura di) 2000; Zorzi 2012, Gualtieri 2013.
[258] Dell'esistenza di rapporti diretti tra Pietro da Todi e gli "Spirituali" ne sono convinte Paola Ircani Menichini in Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 169-170, 193-194 e Tiziana Danelli in Danelli 2020, p. 289 sulla scia di quanto ipotizzato in Taucci 1964, p. 254. Un'analogia tra le due vicende la si accenna in Dal Pino 2009b, pp. 140-141.
[259] Per questo in sintesi rimando a Melville 2020b, pp. 309-316.

bolla emanata il 23 marzo 1346, non andava certo verso la direzione intrapresa dalla curia fin dagli inizi del XIII secolo di accentramento delle proprie strutture territoriali[260].

La controversia che vide protagonista il priore generale e la frangia dell'Ordine capitanata dai frati del convento di Firenze fu la causa principale della *damnatio memoriae* che ebbe modo di marchiare la figura di Pietro da Todi nel corso dei secoli successivi. Il giudizio su di lui dei frati eruditi tra XVI e XVII secolo fu molto duro, soprattutto di quelli provenienti dall'ambiente della Santissima Annunziata di Firenze[261].

Tuttavia, indizi degli ultimi anni del generalato di Pietro indicherebbero come egli detenesse ancora un ampio consenso tra i frati: ad esempio, quelli di Venezia celebrarono il 17 giugno 1344 un ufficio funebre per la sua anima[262]. Anche da questo si evince come il problema riguardasse l'atteggiamento del generale verso determinate emanazioni locali, le cui esigenze di autonomia ebbero un'implicazione fondamentale negli sviluppi istituzionali dell'Ordine.

Certo, una simile modifica di gran parte dell'ordinamento istituzionale e giuridico comunitario non poteva capitare in un momento migliore, proprio all'alba di quella grande peste che sconvolse a partire dal 1348 l'insieme delle strutture religiose, sociali, economiche e politiche non solo della penisola ma di tutta l'Europa occidentale[263]. Questo permise alla comunità di affrontare in maniera più incisiva i problemi e le conseguenze dell'epidemia.

2.3.3 L'epidemia di peste e l'azione di ristrutturazione di Vitale da Bologna

Le fonti che ci permettono di farci un'idea sulle conseguenze del morbo per quanto riguarda l'Ordine sono soprattutto i mandati di procura redatti sotto forma di atti notarili dove spesso erano citati i frati partecipanti al capitolo del convento (che dovevano essere sempre almeno due terzi del totale). Da quelli disponibili emerge chiaramente un netto decremento della popolazione di alcuni luoghi tra gli anni 1348 e 1350[264].

Questo ebbe modo d'influire pesantemente sullo stato psicologico dei superstiti e sulla loro attività quotidiana. Nondimeno la moltiplicazione dei lasciti testamentari a seguito dell'alta mortalità fece incrementare il patrimonio economico dei conventi inducendo l'allora priore generale Matteo di concentrare i propri sforzi a cercare di rendere maggiormente efficiente la gestione del capitale

[260] Theis 2010.
[261] Esemplificativo il giudizio in Bonfrizieri 1723, p. 114.
[262] Piermei, 1927-1934, II, p. 4 nota 1. Nel corso degli anni Quaranta del Trecento, per quanto riguarda il contesto senese, a Cristoforo da Parma e Pietro da Todi furono attribuiti i titoli generalizi assunti prima del 1341. Cfr. *Soulier (a cura di) 1902b,* § 56.
[263] Sulla peste nera, a fronte dell'ampia bibliografia prodotta, si rimanda ai recenti Luongo 2022 e Aberth 2022.
[264] Sui dati cfr. Carletti 2022a, pp. 86-87. Purtroppo, per quanto riguarda i Servi di Maria, non disponiamo di alcune tipologie di fonti che ritroviamo per altre esperienze mendicanti. Su questo si veda Breveglieri 1999.

acquisito[265]. L’azione del generale pievese di ricomposizione dell’Ordine fu interrotta dalla sopraggiunta morte causata dal morbo nel novembre 1348[266].

Come suo successore, il pontefice Clemente VI nominò Vitale da Bologna, uno dei frati più colti dell’Ordine. Dopo aver conseguito il baccellierato in teologia a Parigi prima del 1318, negli anni Trenta fu lettore dello *studium* bolognese di Borgo San Petronio. Molto abile nella predicazione, era un frate gradito a Pietro da Todi che gli affidò anche incarichi responsabilità come fu il caso della fondazione del convento di Ferrara negli anni 1338-1339. Nel periodo di maggior picco dell’epidemia, egli si prese carico della comunità trovandosi ad affrontare la delicata fase di ricostruzione e ristrutturazione per la quale, pertanto, disponeva di ingenti risorse[267].

La maggioranza dei decreti emanati nei capitoli del 1350 e 1353, rispettivamente celebrati a Bologna e Parma, riguardarono proprio l’amministrazione dei beni acquisiti: fu rivolta particolare attenzione all’uso del denaro e la sua distribuzione, nonché alla gestione del patrimonio immobile. A tal riguardo furono sfruttati gli esiti della riforma decentralizzatrice del 1346, la quale ha certamente aiutato a sviluppare e organizzare l’economia a livello provinciale e conventuale, e a rendere maggiormente fruibile il denaro[268].

Nel giro di pochi anni, l’accrescimento del patrimonio dei rispettivi conventi e l’aumento esponenziale di nuovi professi posero un problema al riguardo della clericalizzazione dei frati. In merito a questo, la distinzione tra chierici e laici era già netta nel corso dei primi decenni del XIV secolo ma le conseguenze dell’epidemia sembra aver scombinato il tutto[269]. Da quest’ottica acquisiscono un senso particolare i decreti emanati dai capitoli generali indirizzati verso un supporto del processo di clericalizzazione, soprattutto dal punto di vista qualitativo, tramite la formazione non solo dei frati studenti (in vista di ottenere un titolo accademico) ma anche quella dei semplici frati chierici[270].

Il ricambio generale della base dell’Ordine fu favorito anche dall’incremento dei casi di apostasia che alcuni storici, come il Dal Pino, attribuirono principalmente alle conseguenze dell’epidemia[271]. Infatti, poteva succedere che i frati, non sentendosi al sicuro all’interno dei conventi per paura del contagio, preferirono abbandonare l’abito. Un decreto del 1350 stabilì come gli apostati non potessero essere riaccolti dal loro convento di origine fino a tre anni dalla loro uscita; se avessero abbandonato l’Ordine una seconda volta e poi riaccolti, dovevano essere incarcerati per tre mesi; mentre alla terza non potevano più essere riammessi. Questo fu sintomo di come il contesto generale d’incertezza influiva molto sulle decisioni e sul pensiero dei frati, rischiando di far emergere

[265] L’attenzione fu rivolta soprattutto verso quei settori oggetto di uno sviluppo consistente come nel caso dello *studium* di Parigi. Cfr. *infra* § 5.2.2.
[266] Circostanza simile accadde anche con la congregazione di Monte Oliveto e il suo abate e fondatore Bernardo Tolomei: Tagliabue 2004.
[267] Un profilo biografico in Dal Pino 2009b, pp. 128-131, ripreso e ampliato in Carletti 2020b.
[268] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 36-45.
[269] Cfr. Suárez 1980.
[270] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 41-42.
[271] Dal Pino 1997b, p. 61.

inosservanze gravi che potevano essere subito represse in occasione dei capitoli generale o provinciale, come lo dimostrano, di fatto, una serie di decreti emanati dal 1350 al 1362. Soprattutto durante il capitolo generale di Parma del 1353 si evince chiaramente l'esigenza di arginare il fenomeno: per esempio, fu deliberata una misura per il ripopolamento dei conventi, la quale prevedeva come ogni priore conventuale fosse tenuto a mettere da parte le risorse necessarie al fine di ricevere ogni anno un chierico, un laico o un converso[272].

Nel corso degli anni Cinquanta sembrano emergere le prime difficoltà di governo per Vitale, causate dal riacutizzarsi di quei problemi relativi all'esercizio del potere generalizio che ebbero modo di destabilizzare l'Ordine negli anni Trenta. Siamo in un periodo di consolidamento e messa a frutto dei beni acquisiti durante la grande epidemia ma anche di incremento del bisogno di risorse al fine di consentire un costante reclutamento di frati studenti e, soprattutto, di fronteggiare le numerose contese giudiziarie concernenti i beni lasciati in testamento[273].

Dal punto di vista del contesto politico-religioso della penisola, ci troviamo di fronte a una situazione non del tutto pacifica. A fronte di un allentamento dell'azione degli imperatori germanici in Italia, il pontefice Innocenzo VI intraprese un'offensiva militare al fine di riappropriarsi di alcuni territori della zona centrale e settentrionale, nell'area del Patrimonio di San Pietro, del Ducato di Spoleto, della Marca Anconetana e della Romagna: il 30 giugno 1353 fu nominato legato con ampi poteri il cardinale Egidio Albornoz[274].

Del prelato siamo a conoscenza di una lettera inviata ai frati il 28 ottobre 1354 di tenore molto simile a quella mandata circa venticinque anni prima dal cardinale Orsini, concernente l'ascolto delle confessioni dei fedeli[275].

Tuttavia, il contesto politico-religioso – a confronto di quello degli anni Venti e Trenta – era profondamente mutato: il pontefice, anche dinanzi all'incremento generale dei lasciti dei fedeli e dell'indebolimento delle economie dei Comuni italiani, volle approfittare della situazione attuando una politica espansionistica bellicosa[276].

Per quanto riguarda i Servi di Maria, anche l'Ordine aveva subito profonde trasformazioni, soprattutto per quanto riguarda la capacità dei suoi esponenti di fornire un apostolato di qualità tramite la predicazione: un esempio di questo fu il protagonismo di alcuni frati nelle principali vicende politico-religiose del tempo come nel caso di Vitale da Bologna. Tra l'agosto del 1353 e la fine del 1356 il cardinale Albornoz lo incaricò di predicare il *verbum crucis* contro Francesco Ordelaffi, signore di Forlì, nei territori dell'Italia centrale e del versante adriatico, probabilmente durante l'inverno 1355-1356 quando il prelato aveva bandito la 'crociata' contro lo stesso Ordelaffi e Guido Manfredi, signore di Faenza[277].

[272] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 41, 43-44, 46.
[273] Per un esempio in proposito cfr. ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 6/6096, n. 33.
[274] Pirani 2019.
[275] Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 252-253 n. 19.
[276] Gasnault 2004.
[277] Mascanzoni 2017.

Ora, occorre sottolineare come campagne del genere – che prevedevano un’assidua itineranza – fossero altamente impegnative e richiedevano uno sforzo finanziario notevole non solo dal punto di vista materiale, come spese di viaggio, vitto, alloggio, vestiario, ma anche ‘culturale’, tramite l’acquisizione di libri, materiale per la scrittura di sermoni e lettere, tutti strumenti imprescindibili per un’adeguata attività di predicazione e d’informazione[278]. Su questo punto sappiamo che parte delle spese venivano saldate tramite le indulgenze concesse per la ‘crociata’, di cui Vitale fu addirittura accusato nel 1362 di essersene indebitamente impossessato. Tuttavia, risulta altamente plausibile come tale denaro non potesse essere sufficiente per tutte le spese, soprattutto quando il predicatore si faceva affiancare da alcuni compagni, come avvenne per lo stesso Vitale il 1° aprile 1358 con i frati Andrea da Faenza e Paolo da Bologna[279].

Quindi, è probabile che l’Ordine dovesse contribuire in qualche modo allo sforzo economico, e fu forse per questa ragione che Vitale si ritrovò a soggiornare a Firenze dal dicembre del 1355 fino almeno ai primi di maggio del 1356, da dove ebbe modo di supervisionare alcune importanti operazioni economiche del convento locale[280]. La situazione sembra precipitare nel giro di pochi mesi: tra il marzo e l’aprile 1357, quando il generale si trovava a Rimini, abbiamo notizia di un’*appellatio* portata avanti presso la curia vescovile di Firenze dal priore del convento locale contro lo stesso Vitale[281]. Le carte del processo, redatte dal notaio Azzolino di Contuccino, riferiscono dell’invio da parte del generale di due vicari, Benedetto da Lucca e Lorenzo da Todi, con lo scopo di richiamare – per vari motivi – alcuni frati del convento di Firenze, i quali sembrano non aver obbedito a prescrizioni dell’anno precedente (in seguito si dice come i due avessero avviato un’inchiesta contro ventidue frati dell’Ordine).

Per ‘prescrizioni dell’anno precedente’ non si fece probabilmente riferimento a quanto emanato durante il capitolo generale di Pistoia celebrato nel maggio del 1356, dove ci si concentrò unicamente sull’intitolazione e sulla tipologia delle

[278] Ad esempio, si ha notizia che Vitale, durante la sua permanenza nei conventi, si affiancava di un notaio e da numerosi ‘*famuli*’. Cfr. ASF, *NA*, 2541, c. 80v. Sul tema si veda Alberzoni 2020.

[279] Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 256 n. 24, 257 n. 26.

[280] ASF, *NA*, 2541, cc. 78r-84v, 98v, 100v, 2543, c. 4v. Tra queste vi fu la vendita, il 17 dicembre 1355, di sette appezzamenti di terra e una casa lasciati in eredità ai frati da Selvaggia, figlia di Lando del popolo di San Clemente di Penzalla (nel contado di Firenze), a Simone di Nerio dell’Antella per cento lire di fiorini piccoli, e soprattutto la vendita del giorno seguente di circa dodici case di proprietà del convento situate tutte nel popolo di San Michele Visdomini ai fratelli Andrea, Tommaso e Piero, figli del defunto Nerio Lippi, per 700 fiorini d’oro. Non sappiamo come fu investito il denaro acquisito: l’atto ufficiale di possessione avvenne il 18 ottobre del 1356 (quasi un anno dopo la vendita) quando Vitale era forse già in Romagna intento a predicare nei territori limitrofi.

[281] Firenze, Archivio arcivescovile, *Notai diversi*, 45, cc. 149r-158v. Ringrazio il dott. Francesco Borghero per avermi segnalato la documentazione relativa al processo contenuta in un registro conservato presso l’Archivio arcivescovile di Firenze del notaio Lando di Fortino (Borghero 2021-2022, p. 327). Una trascrizione lacunosa della fonte fatta da Taucci in un periodo antecedente il 1964 (dunque prima dell’alluvione del 1966) fu ritrovata da Montagna presso il convento di Pistoia, dalla quale trasse alcuni stralci che ebbe modo di pubblicare in un breve contributo: Montagna 1990.

nuove fondazioni ma forse a quanto deciso in occasione del capitolo provinciale di Tuscia celebrato il successivo 12 giugno (pentecoste) sempre a Pistoia[282]. In quest'occasione furono probabilmente discusse anche le operazioni economiche effettuate dal convento di Firenze durante il soggiorno di Vitale.

Probabilmente ulteriori episodi, di cui non ci è stata trasmessa notizia, destabilizzarono gli equilibri tra il priore generale e i frati di Firenze, soprattutto con il nuovo priore eletto del convento fra Bartolo Ruggeri, il quale risulta il principale promotore dell'*appellatio*. Egli, con il concorso di tutto il capitolo conventuale, il 18 e il 29 gennaio 1357 nominò numerosi procuratori al fine di far valere le proprie ragioni rispettivamente presso la curia d'Avignone e presso il cardinale Albornoz, allora intento a portare avanti la guerra in Romagna[283]. Durante il processo di Firenze del marzo-aprile 1357, alle accuse precedentemente menzionate dei vicari generali, fra Bartolo incolpò il priore generale di aver procurato «*hodium quoddam in me et omnes fratres in dicto loco florentino degentes, inique et indebite*» e il motivo dichiarato sarebbe stato soprattutto questo:

> […] quod ego – affermò il priore – et predicti fratres, in dicto loco degentes, vestris iniquis voluntatibus et actibus, oppressionibus, spoliationibus et derobationibus fratrum predictorum [...] et vestre tyrannidi et dilapidationi et destructioni locorum et conventuum dicti Ordinis, et maxime dicti loci Florentie, et prodigalitati vestre, non solum rerum temporalium, sed sane honestatis et honoris nostri et totius Ordinis, consentire et acquiescere nolebamus[284].

Dalle carte emerge come cinque frati (Tommaso d'Artimino, Benedetto da Pistoia, Marco da Forlì, Filippo Dini e Giovanni Cioni), oltre il priore, fossero in netto contrasto con il priore generale, i quali si rifiutarono di recarsi presso la chiesa di Sant'Anna di Prato per incontrare i due vicari, e addirittura di tornare ai propri conventi di 'stanza' (Siena, Pistoia, Lucca, Montepulciano) perché temevano di essere arrestati e incarcerati una volta lasciata Firenze. Il 28 marzo, il priore Bartolo invitò i due vicari presso il convento fiorentino senza tuttavia ottenere risultati, segno di una reciproca diffidenza[285].

A ogni modo, il 3 aprile Bartolo fu rieletto priore all'unanimità dal capitolo conventuale di Firenze e si prese carico personalmente di portare avanti la causa ad Avignone il 9 giugno (fu di ritorno a Firenze il 15 luglio)[286]. Le ultime carte del processo entrano nel dettaglio delle accuse rivolte dai frati a Vitale, tutte relative alle sue modalità di esercizio del potere: egli viene incolpato di convocare pochi frati (non più di venti) al capitolo generale e di eleggere agli uffici solamente i propri 'complici e amici', di aver deliberato che non si possa decidere alcunché

[282] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 45-47; Cattarossi 2010, p. 282 n. 1433.
[283] ASF, *NA*, 2543, cc. 77r-78r, 83v-84v.
[284] Firenze, Archivio arcivescovile, *Notai diversi*, 45, cc. 149r-150r; Montagna 1990, pp. 68-69.
[285] Firenze, Archivio arcivescovile, *Notai diversi*, 45, c. 154v, 157r; Montagna 1990, p. 69.
[286] ASF, *NA*, 1011, c. 85v; Firenze, Archivio arcivescovile, *Notai diversi*, 45, c. 155r; Montagna 1990, p. 70; Cattarossi 2010, p. 282 n. 1437.

contro la sua persona in occasione del capitolo generale se non fossero stati d’accordo almeno diciotto frati, di aver portato alla morte in carcere il procuratore dei frati di Parigi, di aver incarcerato e oppresso – a causa del suo governo ‘tirannico’ – molti frati idonei a ricoprire gli uffici dell’Ordine, di aver cacciato dal convento di Firenze (di cui viene specificato il valore complessivo di 1200 fiorini d’oro) i frati che si opposero a una vendita fatta di 700 fiorini d’oro (ci si riferisce a quelle menzionata in precedenza), di aver derubato molti frati di panni, libri e denaro e di averli incarcerati[287].

Il pontefice Innocenzo VI affidò la questione al suo uditore Giovanni da Corman, cardinale diacono di San Giorgio al Velabro, il quale, con un atto del 1° luglio 1357, dette mandato ai vescovi di Firenze, Bologna e Faenza di pronunciare contro Vitale un mandato di comparizione (entro cinquanta giorni dalla ricezione) dinanzi al cardinale o ad altri commissari. Il documento, per quanto riguarda l’accusa rivolta al priore generale da parte del capitolo del convento di Firenze, riprende contenuti simili presenti già negli atti processuali del marzo-aprile come il trafugamento e la dilapidazione di beni[288].

Quindi, tutta la vicenda fa emergere un grave problema riguardante l’appropriazione indebita del patrimonio dei conventi (*bona et res*), soprattutto si fa riferimento a vere e proprie ‘spoliazioni’ e ‘ruberie’, oltre che alienazioni di beni (come visto prima) e detrazione di denaro e molti altri illeciti e ingiustizie compiuti da Vitale, nonché alla sua eccessiva prodigalità (nel senso di sperpero di denaro).

Le due fonti sottolineano specialmente come l’azione definita ‘tirannica’ (termine alquanto interessante) del generale abbia dilapidato e ‘distrutto’ non solo, e soprattutto, il convento di Firenze (*maxime dicti loci Florentie*) ma anche altri luoghi e conventi dell’Ordine aggiungendo, inoltre, che tutto questo non riguardasse solo le cose temporali (*res temporales*) ma anche l’*honestas* e l’*honor* – ossia la moralità e l’onore – del convento di Firenze e di tutto l’Ordine. Una serie di fattori indusse, quindi, il convento fiorentino a scontrarsi con il priore generale che, dal canto suo, avrebbe richiesto al priore Bartolo di restituirgli un messale e qualunque altra cosa di sua proprietà, oltre che un antifonario del convento di Genova[289].

Pertanto, Vitale pare non aver subito particolari ritorsioni anche dopo il mandato di comparizione emanato il 1° luglio. Il 13 giugno precedente, il cardinale Albornoz l’aveva incaricato nuovamente di predicare il *verbum crucis* contro l’Orledaffi in alcuni territori della Romagna, della Marca Anconetana e della Massa Trabaria, e ancora il 7 luglio successivo, con l’aggiunta di predicare nel regno d’Ungheria e contro il conte Lando, capitano di ventura, che in quel periodo stava avendo successo nella guerra contro le truppe pontificie. Anche con

[287] Firenze, Archivio arcivescovile, *Notai diversi*, 45, cc. 157v-158r.

[288] «[...] *bonorum et rerum dictorum conventus et loci spoliationibus necnon possessionum alienationibus et distractionibus pecuniis et multis et quam pluribus aliis gravaminibus illicitis et iniustis ac indebite factis per fratrem Vitalem de Bononia asserentem se priorem generalem* [...]». Cfr. ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1357 luglio 1.

[289] Firenze, Archivio arcivescovile, *Notai diversi*, 45, cc. 154r-v; Montagna 1990, p. 69 nota 8.

l'avvento del nuovo legato Androino de la Roche, la sua situazione non ebbe modo di mutare: la sua campagna di predicazione contro l'Ordelaffi proseguì negli anni 1358-1359 fino a quando il signore di Forlì fu mandato in esilio a Forlimpopoli e poi a Venezia tra la fine del 1359 e il 1360. Solo il 28 agosto 1362 si ha notizia di una citazione da parte del cardinale Albornoz nei confronti di Vitale per quanto concerne la rendicontazione del denaro proveniente dalle indulgenze concesse per la 'crociata', del quale, secondo alcune accuse, se ne sarebbe indebitamente impossessato. La causa dovette presto decadere, forse anche in seguito alla morte di Innocenzo VI il 12 settembre, e sembra non aver scalfito l'integrità della figura di Vitale in ambiente curiale[290].

Invece, i dissidi interni già emersi negli anni 1356-1357 ebbero ancora degli strascichi, in quanto durante il capitolo generale di Genova del giugno 1362 fu emanato un durissimo monito contro i frati 'ribelli'[291]. Forse anche per non alimentare ulteriormente le tensioni, pochi mesi dopo il nuovo pontefice Urbano V nominò Vitale vescovo di Ascoli e, secondo quanto ci riporta il Giani, affidò la cura dell'Ordine al cardinale Albornoz, il quale a sua volta designò come 'visitatori' i frati Pietro d'Arezzo, Ventura da Siena e Guidone da Città di Castello. Probabilmente fu conferito loro il compito di riunire il capitolo generale per il maggio del 1363 che doveva in teoria eleggere il nuovo priore generale secondo quanto previsto dalla riforma del 1346 ma che, di fatto, ebbe solo un ruolo confermativo in quanto il pontefice aveva già avuto modo di nominare alla carica fra Niccolò da Venezia il 20 febbraio precedente[292].

Ora, tutta la vicenda appena esposta non è solo importante per i singoli fatti in sé (rapporti tra autorità generale e realtà locale; gestione del denaro; ruolo giocato nelle dinamiche politico-religiose del tempo; consolidamento del controllo diretto da parte della curia sugli ordini religiosi e le sue ricadute a livello locale) ma se la si analizza in ottica comparativa con la controversia di circa vent'anni prima (per certi aspetti similare) che vide protagonista Pietro da Todi e, anche in quel caso, il convento di Firenze, pare emergere un rovesciamento completo dei rapporti di forza a favore della figura del priore generale, nonché dell'affermazione di quelle spinte centralizzatrici che riguardarono soprattutto i settori economici e culturali dell'Ordine, facilitate dalle difficoltà e incertezze causate dalla grande epidemia di peste degli anni 1348-1350.

Lo sviluppo della formazione culturale dei frati e dell'attività di predicazione, sostenuta da un'economia razionalizzata e controllata, era perfettamente in sintonia con le esigenze della curia, intenta nuovamente a partire dagli anni Cinquanta d'intraprendere quella politica di dominio in Italia centro-settentrionale che fu fallimentare nel corso dei decenni precedenti. La vicenda fu anche sintomo di un generale declino politico-economico del ruolo assunto nelle operazioni dell'Albornoz di quei Comuni come Firenze (ai danni delle grandi signorie del nord-Italia), la quale decise di adottare una linea politica ambigua a seconda degli

[290] Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 253 nn. 20-21, 255-257 nn. 23-25; Poloni 2013.
[291] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 46-47.
[292] Giani 1719, I, pp. 315-316; Citeroni 2009b, pp. 179-180.

interessi in gioco, fino a scontrarsi apertamente con la Sede apostolica durante la guerra cosiddetta degli Otto santi tra il 1375 e il 1378[293].

In generale, si potrebbe dire come la figura di Vitale fu uno degli esiti più maturi del processo di istituzionalizzazione dell’Ordine promosso fin dagli inizi del XIV secolo: frate dotto e predicatore itinerante, munito di una cultura trasversale forgiata in due luoghi simbolo del sapere ‘medievale’ come Parigi e Bologna, interessato ad altre materie oltre che alla teologia come la scienze astronomiche e mediche, grande conoscitore delle opere coeve e classiche, tutte caratteristiche che lo portarono a ricoprire incarichi apicali all’interno della Chiesa come la cattedra di vescovo ad Ascoli nel 1362 e di Chieti dal 1362 al 1373[294]. Egli fu in grado di ristrutturare dal profondo un Ordine appena uscito da una grave crisi istituzionale e di salvaguardarlo dalle conseguenze della diffusione epidemica rafforzando, tra le altre cose, l’economia e la proposta religiosa comunitaria[295].

Il frate bolognese fu solo la punta dell’iceberg dell’ampio processo di mutamento delle strutture comunitarie interne, indirizzato verso un’equiparazione agli altri Ordini mendicanti. Come avvenne per i Minori e i Predicatori nel corso del XIII secolo, i Servi di Maria videro dei loro frati assumere incarichi ecclesiastici di rilievo nel corso del secondo Trecento[296]. Vitale non fu il primo frate a essere stato nominato vescovo, alcune notizie – ancorché dubbie – attesterebbero frati promossi alle cattedre diocesane fin dal XIII secolo[297], ma si tratterebbe di eccezioni. Solo a partire dalla metà del XIV secolo assistiamo a una moltiplicazione delle nomine come nei casi di Marco da Forlì, Silvestro da Rimini e Luca da Venezia[298].

Questo processo d’inserimento dei frati nella gerarchia ecclesiastica ebbe esiti notevoli durante un periodo di grande crisi per la Chiesa come quello del cosiddetto scisma d’Occidente degli anni 1378-1417. Infatti, in quell’arco cronologico le nomine vescovili di esponenti dei Servi di Maria incrementarono in maniera esponenziale raggiungendo la decina di unità[299]. Fu una delle numerose conseguenze della presa di posizione del priore generale Andrea da Faenza, eletto nel 1374, a favore di Urbano V e l’obbedienza ‘romana’, in contrasto con quella avignonese sostenitrice di Clemente VII[300].

Il pontefice romano non tardò ad accordare alla comunità importanti privilegi

[293] Sznura 2008.
[294] Citeroni 2009b, p. 197.
[295] Fu una prova che gli ordini mendicanti affrontarono in maniera diversa a seconda dei contesti geografici e cronologici. Su questo tema si veda il caso inglese in Müller 2005.
[296] Già nel 1339 Andrea Petri da Orvieto era stato nominato vescovo di Caorle, tuttavia, a seguito di una precisa circostanza locale descritta in Citeroni 1998, pp. 113-114. Si veda anche Citeroni 2009b, p. 196. In generale: *Dal pulpito alla cattedra* 2000.
[297] Rossi 1960, pp. 13-21.
[298] Il primo fu nominato negli anni 1360-1361 da Innocenzo VI vescovo ‘*vandalensis*’, il secondo da Urbano V, il 15 marzo 1363, vescovo della diocesi Numana, mentre al terzo fu affidata il 22 dicembre seguente, sempre da papa Urbano, la diocesi di Cardica. Si tratta di frati dotati di una robusta cultura teologica acquisita durante il generalato di Pietro da Todi. Cfr. ASF, *Diplomatico*, *S. Agata*, 1360 febbraio 17; Citeroni 2009b, p. 197.
[299] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 53-54; Citeroni 2009b, pp. 196-200.
[300] Dal Pino 1997f, pp. 316 e sgg.. Notizie su Andrea da Faenza in Roschini 1976, pp. 61-62.

come quelli del 7 e il 14 aprile 1380 che concessero rispettivamente l'esenzione totale dalla giurisdizione ordinaria e l'estensione della *Super cathedram* di Bonifacio VIII del 1300 indirizzata agli altri ordini mendicanti[301]. Soprattutto la prima bolla ebbe una considerevole diffusione all'interno dell'Ordine, segno di una consolidata volontà di distaccarsi dalla dipendenza vescovile e fare riferimento dal punto di vista giurisdizionale unicamente alla Sede apostolica.

In questa fase molto delicata per la *christianitas*, il generale Andrea era riuscito, al contrario di alcuni suoi omologhi come nel caso di Leonardo Rossi – ministro generale dei Minori –, a tenere unito l'Ordine a fronte della spartizione territoriale delle due obbedienze[302]. Questo fu possibile anche grazie alla limitata espansione comunitaria verso i regni sostenitori di Clemente VII come quelli di Francia, Castiglia e Portogallo[303]. Il 5 maggio 1374, il pontefice Gregorio XI concesse la facoltà all'Ordine di poter fondare nuovi conventi e chiese nei regni iberici ma non se ne fece nulla in quanto essi presero le parti di Clemente VII dopo l'avvento dello Scisma d'Occidente. L'Ordine, al contrario, rimase fedele a Urbano VI, perdendo presenze importanti come quella di Parigi. Infatti, lo *studium*, allora in pieno sviluppo, fu costretto a cessare ogni attività, costringendo Andrea da Faenza a dirottare i frati studenti in teologia verso la neonata facoltà di Bologna, divenuta il principale polo aggregatore della cultura teologica peninsulare[304]. L'alta preparazione culturale acquisita da molti frati, prima a Parigi e poi a Bologna, portarono molti frati ad avvicinarsi al contesto di curia ricoprendo ruoli di rilievo, prima all'interno della *familia* del pontefice in quanto cappellani, oratori o predicatori, e in seguito, nel corso dei concili riuniti nei primi anni del XV secolo dove furono chiamati a svolgere mansioni di valutatori di opere considerate 'eretiche', come fu il caso di quelle di Jan Hus al concilio di Costanza del 1415[305]. In questo periodo sono numerosi i benefici ecclesiastici acquisiti dai frati come, per esempio le commende di monasteri, che segnarono, per certi versi, il punto di arrivo di un processo d'istituzionalizzazione dell'Ordine durato circa centocinquant'anni[306].

[301] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 66 nn. 87-88. Sulla *Super cathedram* rinnovata da Clemente V nel corso del concilio di Vienne del 1312-1313 cfr. Heim 1997. Il privilegio dell'esenzione fu riconfermato agli Eremitani di sant'Agostino nel 1298 da Bonifacio VIII, mentre ai Carmelitani fu concesso nel 1317 da Giovanni XXII insieme all'estensione della *Super cathedram*. Cfr. Empoli (a cura di) 1628, pp. 44-45; Mansignano (a cura di) 1715, p. 57.
[302] Merlo 2003, pp. 293 e sgg..
[303] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 48 n. 69; Dal Pino 1997f, pp. 316 e sgg..
[304] Cfr. *infra* § 5.2.2.
[305] Dal Pino 1997f, pp. 344 e sgg.; Dal Pino 2009b, pp. 127 e sgg.; Citeroni 2009b. pp. 198-199.
[306] Dal Pino 2009b, pp. 136-137; Citeroni 2009b, p. 199.

Capitolo 3
I frati e le città tra politica, società e dimensione religiosa

3.1. La dialettica con le istituzioni cittadine: un rapporto di reciproco sostegno

Nell'approfondire i rapporti tra frati mendicanti e le magistrature civiche occorre fin da subito precisare come la tipologia della documentazione disponibile consenta di osservare le dinamiche di scambio tra i due soggetti da un punto di vista unilaterale. Infatti, si tratta di fonti normative o contabili prodotte dalle magistrature comunali o signorili come statuti, atti consiliari, registri di spesa. Le informazioni ricavabili da questo tipo di documentazione ci dà conto solamente delle concessioni effettuate dagli organi o uffici di governo, rendendo in tal modo i contorni della contropartita offerta dai frati, che siano in termini politici, sociali o religiosi, alquanto sfuggenti.

A tal riguardo, l'analisi delle dinamiche d'interazione a vari livelli che caratterizzarono i Servi di Maria e i regimi di governo in tre ambiti specifici come quelli dell'elargizione dell'elemosina 'pubblica', della promozione del culto dei santi e dell'affido di uffici in seno all'amministrazione civica, potrebbero aiutare a meglio ricostruire il dialogo reciproco tra i soggetti presi in considerazione. All'interno di questi ambiti d'interazione sarebbe opportuno prestare molta attenzione alla periodizzazione e alla tipologia di governo elaborata dei diversi contesti cittadini.

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

3.1.1 L’elargizione dell’elemosina

Nel 1250, quando i frati si erano stabiliti fuori le mura di Firenze e Siena, da circa tre decenni le città dell’Italia centro-settentrionale ebbero modo di confrontarsi con la *novitas* del fenomeno mendicante. L’appoggio incondizionato del papato dato agli ordini dei Minori e dei Predicatori negli anni Trenta e Quaranta, al fine di conquistare i ceti popolari e contrastare l’eterodossia religiosa e politica, fu la chiave di volta che permise una simbiosi costante tra le *religiones novae* e il fenomeno cittadino.

Nel suo studio sulla campagna di predicazione intrapresa dai frati nel corso dell’anno alleluiatico del 1233 presso alcune città della penisola, André Vauchez mise in risalto, oltre che la loro capacità di attrarre vasti strati della popolazione urbana durante le prediche in piazza, anche l’attitudine di creare un rapporto efficace con le autorità locali – di tendenza prevalentemente popolare e guelfa – tanto da influire in maniera diretta sulla modifica della legislazione statutaria cittadina. Nel complesso la campagna non ebbe esito positivo: si pensi al caso del frate Predicatore Giovanni da Vicenza a Firenze e, soprattutto, al fatto che l’azione legislativa dei frati fu ben presto annullata dagli stessi consigli comunali[1].

Di contro, il rapporto simbiotico tra le *religiones novae* e i Comuni si era di gran lunga consolidato, permettendo il radicamento delle prime nel tessuto urbano. Per i frati, che praticarono deliberatamente o forzatamente la questua al fine di sopravvivere, il sostegno economico proveniente dall’istituzione urbana era considerato fondamentale per la loro sussistenza, tanto che la richiesta dell’elemosina pubblica fu spesso la prima azione d’interazione tra i due soggetti.

Questo dialogo fu spesso favorito da elementi locali ben informati della proposta religiosa dei frati o attratti da essa, e capaci di inoltrare tali istanze presso le istituzioni competenti[2]. Ai frati da poco giunti a Siena, come per altre esperienze comunitarie, fu erogato dal Consiglio cittadino denaro e materiale da costruzione per favorire il loro insediamento. Negli anni seguenti le istanze economiche dei frati furono presentate da esponenti dei ceti popolari molto influenti presso il consiglio generale della Campana[3]. Il caso di Siena risulta molto interessante per quanto riguarda i Servi di Maria e, in generale, gli ordini mendicanti nel corso del Duecento, soprattutto per la precocità dell’interazione tra le nuove esperienze religiose e le istituzioni cittadine – oltre che della normazione dell’elargizione dell’elemosina ‘pubblica’ –, anche se occorre sottolineare in merito l’esistenza di un *deficit* documentario caratterizzante il periodo tale da rendere difficile l’individuazione di ulteriori riscontri positivi[4].

Nel corso del Trecento, quando i frati cominciarono a stabilirsi presso i centri dell’Italia settentrionale governati da regimi di tipo signorile, il sostegno pubblico per la fondazione del nuovo insediamento si confondeva con quello della famiglia al potere, la quale nella maggioranza dei casi si proponeva d’acquisire il patronato

[1] Vauchez 1966 e le osservazioni in Vauchez 2001. Cfr. anche Thompson 1996; Gazzini 2017. Su Giovanni cfr. Canetti 2001.
[2] M. Pellegrini 2014. Si veda anche Marcelli 2017a.
[3] Dal Pino 1972, II, pp. 206-207 doc. III 7, *passim*; Cipriani 1994-1995, II, pp. 27-29.
[4] Cfr. Mecacci 1993, 2009. Per il caso di Treviso si veda Rando 1993.

della chiesa costruita *ex novo*: questo avvenne, come vedremo, a Rimini con i Malatesta, a Faenza con i Manfredi, a Verona con gli Scaligeri, a Mantova con i Gonzaga, a Padova con i Carraresi, tanto per citare alcuni esempi. Pertanto, bisogna evidenziare come in alcuni regimi comunali le magistrature locali non esitarono a promuovere l'inserimento dei frati in città, come avvenne nel caso di Reggio Emilia nel 1313 o di Treviso nel 1346, concedendo loro fin da subito il necessario per la realizzazione del proprio insediamento[5].

Un dato sul quale porre l'attenzione riguarda il complesso *iter* di normazione dell'erogazione dell'elemosina; infatti, nel corso del primo Duecento e anche oltre, il sostegno economico ai frati era stanziato tramite delibere specifiche emanate di volta in volta dalle magistrature locali, inserite in seguito negli statuti cittadini. Per l'elaborazione di apposite rubriche in merito, occorre attendere l'ultimo quarto del Duecento. Il denaro erogato era indirizzato prevalentemente per l'acquisto degli indumenti dei frati (voce di uscita costosa ma indispensabile), per la costruzione o la manutenzione dei propri luoghi e per il proprio sostentamento alimentare. Se da un lato, il costo iniziale dell'inurbamento poteva essere sormontato dai lasciti dei fedeli e dalla pratica della questua, dall'altro, l'esiguo numero degli effettivi dei gruppi appena insediati e degli spazi da loro utilizzati corrispondevano a una minore spesa per il proprio fabbisogno materiale (cibo e indumenti) e per la costruzione e manutenzione degli edifici[6].

Infatti, furono l'incremento numerico dei frati e le esigenze di ampliare territorialmente e strutturalmente i propri *loca* ad aumentare vertiginosamente le voci di uscita e, conseguentemente, anche le richieste di stanziamento in natura e in denaro al Comune. In molti casi il sostegno 'pubblico' era concesso dopo numerosi anni dall'avvenuto insediamento dei frati: a Bologna nel 1276 circa, a Perugia nel 1277, a Pistoia nel 1294[7].

A tal riguardo, il caso di Pistoia ci sembra eloquente: i frati, acquisito un insediamento stabile nel 1271 circa, inoltrarono una richiesta di sostegno economico al Comune solo dopo che gli fu imposto dal secondo concilio di Lione del 1274 di non perseguire la pratica della questua, il cui ricavato, dunque, si rivelava sufficiente per i fabbisogni comunitari[8]. Non fu forse un caso che un incremento delle richieste di sussidi da parte dei frati avvenga in seguito alla stagione delle controversie con il clero parrocchiale e soprattutto dopo il concilio del 1274, le cui disposizioni – in maniera indiretta – orientarono gli ordini mendicanti verso una limitazione della pratica dell'elemosina e dell'*incerta mendicitas* alla quale si doveva sopperire con l'acquisizione di un patrimonio immobiliare capace di procurare redditi certi e costanti.

Dal punto di vista dei frati, l'elemosina 'pubblica' avrebbe dovuto far venir meno quella 'itinerante' e, di conseguenza, allentare le tensioni tra i diversi soggetti ecclesiastici presenti sul territorio, come le chiese secolari o ancora

[5] Citeroni 1998, pp. 170 e sgg.; Varanini 2009, pp. 281, 288.
[6] Su questi problemi cfr. Caby 2004b.
[7] Dal Pino 1972, II, pp. 314-315 doc. III 159, 442 doc. III 321; Ircani Menichini (a cura di) 1995, p. 210 n. 21; Regni (a cura di) 1991, p. 44 n. 2.1.9.
[8] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, p. 41 n. 27.

regolari, le quali necessitavano di entrate costanti essendo gravate dal sistema fiscale delle decime. Questo fu forse un fattore che indusse molti Comuni a perfezionare a livello normativo il sistema dell'elemosina 'pubblica' che, inoltre, rientrava nel vasto processo di cura e tutela del benessere economico e spirituale della *civitas* promosso dai regimi popolari[9]: da spesa straordinaria, infatti, l'elemosina 'pubblica' divenne 'ordinaria'.

Nello statuto di Bologna del 1288, nella rubrica *De ellimoxinis ad pia loca concessis*, furono previste elargizioni in grano e in denaro a quaranta istituzioni religiose tra conventi e ospedali, in maggioranza situati all'interno o appena fuori le mura cittadine: si tratta perlopiù di comunità religiose dalla situazione economica precaria come quelle femminili, mendicanti e ospedaliere. L'elargizione dell'elemosina a ciascun soggetto comunitario veniva concordata a seconda delle loro necessità, variabili nel corso del tempo: ad esempio, ai Predicatori e ai Minori, che ebbero modo di consolidare la propria posizione nel contesto urbano e di completare le fabbriche delle rispettive chiese già nel corso del primo Duecento, ci si limitò a concedere cinquanta corbe di grano, mentre ai Servi di Maria e ai Carmelitani furono stanziati – oltre che il grano – anche una somma di denaro (rispettivamente venticinque e cinquanta lire bolognesi), segno di un radicamento ancora in fase di evoluzione[10].

La corretta assegnazione delle elemosine, supervisionata dal podestà e dal capitano del Popolo, richiedeva un discreto sforzo logistico oltre che economico, il quale avveniva a cadenza semestrale: il 25 dicembre e il 1° maggio, i procuratori nominati dalle diverse comunità religiose si presentavano dinanzi al depositario del Comune e – nel caso – all'ufficiale del grano, per ricevere la metà dello stanziamento annuale. Si trattava di un rito organizzato nei minimi dettagli al fine di manifestare l'impegno del Comune di prendersi cura dell'insieme dei soggetti religiosi dalla vita comunitaria precaria. In questo senso, l'attenzione all'aspetto simbolico dell'atto dell'elemosina gli fece acquisire un notevole apporto in termini d'influenza politico-sociale rispetto all'irrisoria spesa economica che ammontava solo all'1,6 % della spesa pubblica annuale[11].

Tuttavia l'elemosina in denaro non era gratuita, da essa si traeva infatti una sorta di tassa, come emerge anche dal caso di Firenze[12]. Una cifra di poco valore che forse, proprio per questo, ebbe il ruolo precipuo di instaurare una sorta di vincolo concreto di reciproco riconoscimento. Non occorre trascurare in proposito l'apporto dell'elemosina pubblica in termini d'influenza politica e sociale per il Comune, anche nei riguardi delle stesse esperienze religiose, e nel suo utilizzo come strumento di coercizione per l'espletamento di diversi incarichi di natura pubblica[13].

[9] Cammarosano 2014; Benvenuti Papi 2016a; Mineo 2018.
[10] Fasoli, Sella (a cura di) 1939, pp. 191-194.
[11] Conti 2016, pp. 442-447.
[12] ASF, *CRSF*, 119, filza 609, *Introitus*, cc. 3r, 9r, 18r, 24v; filza 610, *Introitus*, c. 17v.
[13] «*Salvo quod si comune Bononie dicta elemosinas in minori quantitate duxerit taxandas, quas in minori quantitate et non maiori possit per comune Bononie provideri. Item dicimus quod*

L'esigenza di soddisfare l'insieme della *communitas* religiosa a scapito del singolo risulta ben evidenziato dall'obbligo di saldare tutti i sussidi previsti; nel caso le risorse non fossero state sufficienti per tutti, nessuno avrebbe dovuto ricevere quanto gli spettava di diritto[14]. Un'equità che ritroviamo anche nelle forme di sostegno *una tantum* che prescindevano dall'elemosina fissata a livello statutario, riguardanti – per esempio – l'opera di costruzione e ristrutturazione di chiese e conventi, l'organizzazione di riunioni capitolari dei diversi ordini religiosi presenti in città, gli stanziamenti in denaro o in natura in periodi di grave crisi[15].

3.1.2 I culti civici

Se da un lato, dalla disposizione statutaria di Bologna del 1288 emerga l'impegno di raggiungere il maggior numero dei soggetti comunitari e di trattarli equamente senza distinzioni di sorta, dall'altro, il passaggio successivo ci induce a riflettere sul ruolo attivo assunto dai frati mendicanti, a differenza di altri, nella vita religiosa civica.

Infatti, lo statuto prosegue stabilendo come il podestà, il capitano, gli anziani, i consoli e gli ufficiali del Comune di Bologna (dunque le massime autorità della città) fossero tenute a presenziare personalmente, con ceri e baldacchini, alla celebrazione di numerose feste: quella del beato Domenico del 4 agosto presso la chiesa dei Predicatori, quella del beato Francesco del 4 ottobre presso la chiesa dei Minori, quella del beato Giacomo apostolo del 25 luglio presso la chiesa di Strada San Donato degli Eremitani di sant'Agostino, e quelle dedicate a Maria del 15 agosto, presso la chiesa di Santa Maria del Carmelo, e dell'8 settembre, presso le chiese dei Servi di Maria e degli Apostoli di borgo delle Lame; inoltre, per le spese e l'organizzazione di ciascuna celebrazione fu destinata una certa somma di denaro, cento lire per le feste di Domenico, Francesco, Giacomo apostolo e dell'Assunzione di Maria, mentre venticinque lire per la festa della Natività della Vergine dell'8 settembre da celebrare in due luoghi diversi, presso la chiesa dei Servi di Maria e quella degli Apostoli[16].

Dunque, il Comune si prese carico del sostegno finanziario di festività importanti dedicate a figure legate da un rapporto peculiare con le comunità mendicanti: se da un lato, nel caso dei Predicatori e dei Minori, emerge il carisma dei fondatori Domenico e Francesco, inseriti nella liturgia civica cittadina, dall'altro, per gli Eremitani, i Carmelitani, i Servi di Maria e gli Apostoli seguaci

elimoxine non intelligantur expense, ita quod possit proponi etiam ultimo mense et quolibet tempore, de ipsis faciendis», Fasoli, Sella (a cura di) 1939,II, p. 193. Per Firenze cfr. ASF, *CRSF*, 119, filza 609, *Introitus*, c. 3r, filza 610, *Introitus*, c. 17v.

[14] «[...] *ita quod dicti offitiales teneantur et debant dictas solutiones facere omnibus predictis piis locis et ecclesiis seu conventubivus de predictis quantitatibus frumenti et peccunie eodem tempore et non possit uni vel pluribus solvere, nisi omnibus solvatur*», Fasoli, Sella (a cura di) 1939, II, p. 193.

[15] A titolo di esempio cfr. Regni (a cura di) 1991, pp. 44 n. 2.1.11, 68; Casalini (a cura di) 1998, pp. 276-277.

[16] Fasoli, Sella (a cura di) 1939, II, pp. 193-194.

di Gherardo Segarelli – il cui santorale era ancora in piena elaborazione – furono concesse le ricorrenze dei santi titolari delle proprie chiese.

Nel caso dei Carmelitani e dei Servi di Maria corrispondevano di fatto con la Vergine Maria, a cui i due Ordini rivolgevano le principali devozioni, il che significava anche la necessaria spartizione delle diverse ricorrenze mariane: nel caso di Bologna, ai primi fu accordata l’Assunzione mentre ai secondi la Natività – alla stregua degli Apostoli – dato non scontato e che troverebbe ragione nel recente insediamento di entrambi i soggetti comunitari[17].

Malgrado questo, resta da evidenziare il precoce inserimento nei rituali civici da parte dei frati fin dal 1287, che sembra coincidere con la conclusione della fabbrica della loro chiesa nel Borgo di San Petronio[18]. I regimi comunali, sensibilizzati dal successo dei frati mendicanti nel corso del primo Duecento, non esitarono a promuovere i nuovi gruppi dal *modus vivendi* similare e incorporarli nell’apparato della cosiddetta ‘religione civica’, anche a fronte di un panorama cultuale patronale e tradizionale ancora solido e vivace[19].

L’abilità dei frati di relazionarsi a tutti i livelli con il contesto cittadino e la loro devozione peculiare nei confronti della Vergine Maria, ben radicata nelle coscienze dei fedeli e nella propaganda dei regimi politici fin dagli inizi del XIII secolo, contribuirono al loro successo[20]. A Prato, i frati, i quali s’insediarono in maniera stabile solo nel 1335, furono inclusi fin da subito all’interno del circuito delle comunità sostenute dal Comune in occasione delle ricorrenze solenni di santi e intercessori ‘per la difesa della città da ogni pericolo’. Anche in questo caso furono menzionate quelle riscontrate nello statuto bolognese del 1288 (eccetto gli Apostoli, non presenti a Prato) ma si segnalano anche importanti mutamenti nei santi e nelle ricorrenze a loro accostati: si citano le feste di Francesco, Ludovico (d’Angiò) e Antonio (da Padova) per i Minori, di Domenico, Pietro martire, Tommaso d’Aquino per i Predicatori, di Agostino e Maria Maddalena per gli Eremitani, dell’Assunzione di Maria e Bartolomeo per i Carmelitani e, infine, della Purificazione di Maria per i Servi di Maria[21].

Specchio dell’evoluzione dei santorali dei frati tra XIII e XIV secolo, la disposizione statutaria ben evidenzia il grado d’influenza acquisita dai mendicanti all’interno della liturgia cittadina, in questo caso a Prato, ma di esempi simili se ne potrebbero citare molti altri. Per quanto riguarda i Minori e i Predicatori si ampliarono le ricorrenze, significativamente confinate all’interno del proprio santorale, per gli Eremitani, invece, emerse la figura di Agostino, in linea dunque con la loro retorica coeva che lo assurgeva a fondatore dell’Ordine e che sarebbe culminata con la costruzione dell’arca di Pavia nel 1362[22]. Invece, per i Carmelitani e i Servi di Maria si riscontra nuovamente la partecipazione pubblica

[17] Timberlake-Newell 2012, p. 26.

[18] Dal Pino 1972, II, pp. 357-358 doc. III 222; I, pp. 1159-1160; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, p. 45 n. 33.

[19] Cfr. Pini 1999a; Giansante 2008.

[20] Si veda il caso di Firenze e Pisa rispettivamente in Benvenuti Papi 2013 e Camelliti 2013.

[21] ASF, *Statuti delle comunità autonome e soggette*, 655, cc. 27v-28r. Sull’insediamento e sviluppo dei frati a Prato si veda Nuti 1942. Per il contesto cfr. Fantappiè 1991.

[22] Saak 2012; Dale 2014.

in occasione delle feste mariane, specialmente dell'Assunzione e della Purificazione. Se per quanto riguarda i primi si conferma la ricorrenza d'agosto, ai secondi fu attribuita la commemorazione del 2 febbraio, a dimostrazione della flessibilità dei frati nel farsi accordare, senza preferenze, qualsiasi celebrazione mariana.

In proposito, ad Arezzo, una disposizione contenuta negli statuti del 1327, poi ripresa nel 1337, prevedeva che dieci lire delle cinquanta stanziate dal Comune ai frati come elemosina annuale era d'obbligo spenderle in ceri offerti durante la festa di Maria d'agosto[23]; stessa situazione la ritroviamo negli statuti di Cortona del Trecento dove i frati, oltre a ricevere un sostegno economico per gli indumenti e per l'opera della chiesa, ebbero il vincolo di acquisire un cero dal valore di trenta soldi per conto delle autorità in occasione della festa dell'Assunzione di Maria[24].

In questi casi, se da un lato ai Predicatori, Minori e Eremitani di sant'Agostino fu sostenuta la festa dei propri santi principali (Domenico, Francesco, Agostino), per i Servi di Maria persistono le ricorrenze mariane, segno tangibile di come essi volessero trasmettere alle magistrature pubbliche un rapporto esclusivo con la Vergine. Questo sembra avvenire presso la maggioranza dei centri dove i frati s'insediarono e scelsero la titolazione mariana per la propria chiesa fondata *ex novo*, secondo la prassi codificata nelle *Constitutiones* degli anni 1290-1291[25].

Bisogna dire come la competizione sul terreno del culto mariano fosse durissima in quanto gran parte degli ordini monastici e mendicanti presenti nel contesto cittadino elaborarono una particolare devozione verso Maria fin dagli esordi[26]. Questo trova un riscontro tardivo negli statuti del secondo Trecento come a Bologna, dove i Minori e i Predicatori ottennero la possibilità di guidare le celebrazioni – accanto a quelle dei rispettivi fondatori – di due importanti feste mariane come l'ottava di Pasqua e l'Annunciazione, contrastando in tal modo il monopolio 'pubblico' delle ricorrenze acquisito dai gruppi intitolati specificatamente a Maria, i quali – dalla loro prospettiva – erano paragonabili a livello spirituale e liturgico alle ricorrenze dedicate ai santi e beati particolari degli altri Ordini[27].

Infatti, i Carmelitani e i Servi di Maria, i due principali Ordini dall'intitolazione mariana preservati dalle disposizioni conciliari del 1274, se da un lato elaborarono una concezione mitica della propria fondazione attribuendola all'azione di personaggi biblici (Elia e Maria), dall'altro sembrano faticare nel costruire culti riguardanti i propri frati distintesi in vita per il loro operato, e – nei pochi casi in cui ci riuscirono – di farseli riconoscere ufficialmente dalla Chiesa[28].

Come insegna André Vauchez, a questo aveva contribuito anche la crescente esitazione da parte della curia pontificia, soprattutto a partire dal XIV secolo, di

[23] Marri Camerani (a cura di) 1946, pp. 98-99; Capelli (a cura di) 2009, pp. 140-142. Cfr. in generale sugli statuti aretini Capelli 2014.
[24] Allegria, Capelli (a cura di) 2014, pp. 388-390, 456-457.
[25] Dal Pino 1997c, pp. 86 e sgg..
[26] Dal Pino 2001 e 2009d, pp. 726 e sgg..
[27] Trombetti Budriesi (a cura di) 2008, I, pp. 379-382; Braidi (a cura di) 2002, pp. 283-286.
[28] Saggi 1972; Jotischky 2002, pp. 106-150; Zermatten 2017. In merito anche agli Eremitani di sant'Agostino si veda C. Andenna 2011, in part. 65-71, 77-91.

acconsentire all’apertura di un processo di canonizzazione senza valide ragioni, le quali erano quasi sempre dettate dal contesto politico[29]. A tal riguardo, il ruolo dei regimi cittadini fu determinante nel riconoscere e istituzionalizzare i numerosi culti locali sorti spontaneamente sul territorio e riferibili in maggioranza a personaggi appartenenti o gravitanti intorno ai complessi mendicanti[30].

Esemplificative di questo processo sono le vicende del culto di Filippo da Firenze e Gioacchino da Siena, due dei principali beati dell’Ordine. Nel caso del frate fiorentino, la prima notizia del suo riconoscimento come ‘beato’ a opera dell’istituzione ‘pubblica’ daterebbe del 21 agosto 1327, circa quattro decenni dopo la sua morte che lo colse a Todi il 26 agosto 1285, durante il rientro da un viaggio in curia: in quel giorno la Camera del Comune, ottemperando a una deliberazione emanata dal Consiglio generale, concesse due torce di cera dal valore di dieci lire cortonesi ai frati di San Marco ‘*ad honorem et reverentiam beati Filippi*’, la cui ricorrenza della morte sarebbe stata celebrata cinque giorni dopo[31].

Secondo lo studio di Aristide Serra, una precedente delibera del 23 agosto 1321 – che stabiliva l’apposizione del sigillo dei Signori dodici su una carta di pagamento di cinque lire di denari cortonesi assegnata ai frati di San Marco – testimonierebbe come il riconoscimento del culto ‘pubblico’ nei confronti di Filippo fosse pienamente in atto[32]. In realtà, nella riformagione del 1321 – eseguita il 24 agosto – non ci sarebbe nessun riferimento a Filippo e, dunque, potrebbe trattarsi benissimo di una semplice richiesta di sussidio inoltrata dai frati al fine di sostenere le spese per una celebrazione autonoma della sua ricorrenza. In questi documenti ufficiali la specificazione del soggetto commemorato era di fatto obbligo, come lo fu nel 1327. Tuttavia, negli statuti cittadini del 1337 la ricorrenza non compare tra le numerose da osservare nell’arco dei dodici mesi. Se da un lato bisogna evidenziare come nel testo compaiano solo santi o sante, anche recenti, riconosciuti ufficialmente dalla Sede apostolica[33], dall’altro, come c’insegnano numerosi casi d’Europa occidentale, anche i beati non canonizzati ebbero la possibilità di essere inseriti nel *pantheon* cittadino a livello statutario[34]. La festa fu resa ufficiale solamente nel corso del secondo Trecento quando in due delibere del 1362 e del 1369 si fece esplicito riferimento a una ‘*festum beati Philippi*’[35].

Una vicenda, quella del culto di Filippo a Todi, non del tutto lineare, che sembra celare alcune contraddizioni meritevoli di essere approfondite: se da un lato si sono conservate le testimonianze dei miracoli registrate sotto forma di atti notarili degli anni 1285-1290 che attesterebbero l’esistenza di un culto fin dopo la morte del beato, le fonti cittadine come cronache, riformagioni e *instrumenta* notarili non sembrano dare risalto alla devozione nei riguardi di Filippo e

[29] Vauchez 1998, pp. 53 e sgg.. Si veda anche Barone 1989 e, da ultimo, Vauchez 2020.
[30] Vauchez (a cura di) 1995; Golinelli 1996; Thompson 2005. Cfr. anche Rigon 2011, Vauchez 2016.
[31] Serra 1986, pp. 194, 241 n. 3.
[32] Serra 1986, pp. 194-195, 240 n. 1, 241 n. 2.
[33] Catalani 2011-2012, pp. 290-292.
[34] Vauchez 1990a; Benvenuti Papi 1998.
[35] Serra 1986, pp. 241-242 nn. 4-5.

nemmeno alla sua traslazione, la quale sarebbe avvenuta nel giugno del 1317[36]. Questo risulta comprensibile se consideriamo che quel torno di anni furono estremamente complessi per Todi, inducendo il cronista Giovan Fabrizio degli Atti a soffermarvici lungamente nel 1495, soprassedendo – tuttavia – gli eventi successivi degli anni 1314-1321[37].

La città, tradizionale alleata di Perugia insieme a Spoleto e Orvieto, si era collocata dalla parte della *pars Imperii* a seguito della discesa dell'imperatore Enrico VII avvenuta nel 1312, e lo rimase fino al luglio del 1314, quando fu stipulata la pace e scelto Filippo Bigazzini come podestà[38]. Nel 1313, proprio a Perugia e Spoleto i frati furono costretti, a causa del contesto di guerra, ad abbandonare il proprio insediamento consolidatosi nel corso del secondo Duecento, per stabilirsi all'interno delle mura cittadine[39].

A Todi, la dominazione filo-imperiale – che si sarebbe protratta per alcuni decenni – potrebbe aver contribuito a creare un contesto favorevole per la promozione del culto di Filippo, se teniamo conto che il priore generale Andrea Balducci si era dimostrato molto vicino alla causa dei guelfi bianchi, sulla scia dei cardinali protettori Niccolò da Prato e Napoleone Orsini; al riguardo di quest'ultimo, egli ebbe modo di assumere il titolo di 'speciale protettore di Todi' nel 1323. La mancata istituzionalizzazione della festa di Filippo potrebbe essere correlata agli importanti eventi avvenuti nel corso del 1328 con l'arrivo a Todi dell'imperatore Ludovico IV accompagnato dall'antipapa Niccolò V. Negli anni Trenta, Todi fu uno dei principali teatri dello scontro tra impero e papato, mentre il Comune – dal canto suo – era intento a perseguire una politica autonomistica[40].

Difficile dire come reagirono i Servi di Maria di San Marco all'arrivo del corteo imperiale. Com'è noto, i Minori di San Fortunato lo accolsero con estremo favore, inducendo il pontefice Giovanni XXII a promuovere l'apertura di una serie di processi che coinvolsero numerosi frati minoriti '*ribelles*'[41]. In questo caso, occorre evidenziare come la chiesa di San Fortunato non fosse solo il *locus* dei Minori ma anche il tempio 'civico' dedicato al santo patrono cittadino presso il quale si svolgevano le principali cerimonie politiche e religiose della città[42].

Certamente, con questo atto di una certa rilevanza simbolica e politica, i Minori ottennero il favore imperiale, salvaguardando l'egemonia dei culti 'civici', tra i quali – giusto un anno prima, nel 1327 – era stato incluso quello di Filippo. Dell'esistenza di screzi tra i due gruppi religiosi in merito al culto nascente del beato lo si avverte da alcuni indizi presenti nelle *legendae* trecentesche a lui dedicate, dove alcuni Minori compaiono come protagonisti – anche in negativo – di eventi miracolosi[43]. Sono segnali che indicherebbero come la diffusione del

[36] Carletti 2022b, pp. 59-68.
[37] Mancini 1991, in part. pp. 162-164, 169 e sgg.. Cfr. Menestò 1991, pp. 527 e sgg..
[38] Andreani 2010, I, pp. 63 e sgg.. Su Filippo Bigazzini si veda Marinelli Marcacci 1968.
[39] Dal Pino 2007d, pp. 15-16, 27, 29.
[40] Andreani 2010, pp. 70 e sgg..
[41] Danelli 2018.
[42] Paoli 1988, pp. 35 e sgg..
[43] Soulier (a cura di) 1898b, § 32; Montagna (a cura di) 1985, § 32, 42.

culto popolare nei confronti di Filippo ebbe il rischio d'intaccare il monopolio dei Minori sul culto dei santi a Todi.

Emore Paoli, nel suo studio sulle corporazioni delle Arti cittadine, ha correlato la diffusione del culto di Filippo con i tentativi di affermazione politica e sociale del ceto popolare che abitava il rione di Borgo Nuovo, dov'era situata la chiesa di San Marco[44]. Molti dei loro esponenti fecero parte di una locale confraternita, presunta patrona della cappella di San Giuseppe situata nella chiesa dei frati. Presso questo sito, secondo alcuni studiosi come il Pericoli, sarebbe stato riposto il corpo di Filippo in occasione della sua traslazione. Ciononostante, come ha ben evidenziato Dias, una confraternita dedicata a san Giuseppe risulta attestata con certezza solamente nel corso del Cinquecento[45].

Pertanto, correlare lo stimolo al culto di Filippo con le esigenze di affermazione politico-economica di gruppi di estrazione popolare non sembra del tutto fallace, soprattutto se consideriamo la configurazione sociale del rione di Borgo Nuovo, prevalentemente popolato da artigiani[46]. In questo contesto assumerebbe tutt'altro valore l'affresco dipinto nel 1346 presso la sala del capitolo del convento (Fig. 1), ancora oggi visibile e raffigurante una scena a dir poco suggestiva: si tratta del Purgatorio di san Patrizio all'interno del quale venivano riversate dagli angeli e dallo stesso santo le anime dannate a scopo d'espiazione dei peccati; compiuto il percorso, esse proseguivano verso la Gerusalemme celeste guidate dai mediatori di salvezza Maria e Filippo[47]. Come nota Emore Paoli, l'opera potrebbe essere stata commissionata dalle Arti cittadine, divenute protagoniste del contesto politico tra Duecento e Trecento. Questo chiarirebbe anche la collocazione dell'affresco presso la sala capitolare, in un ambiente solitamente frequentato solo dai frati, dove si sarebbero potute svolgere le riunioni di una confraternita legata all'insediamento[48].

Altro caso interessante – ben contestualizzato dal Vauchez – risulta essere quello di Gioacchino da Siena, morto nel 1305, sul quale non ci dilunghiamo. Il culto nei suoi confronti si diffuse a partire dal 1310, il che ebbe modo di stimolare i frati a scrivere negli anni seguenti una *legenda* sul suo conto e a commissionare un sepolcro in marmo dove poter accogliere il suo corpo (Fig. 2): il monumento fu terminato nel 1312 circa e collocato all'interno della chiesa di San Clemente. In questo caso, il Comune di Siena non sembra aver partecipato alle spese per la costruzione della tomba al contrario di quanto avvenne per quelle di Ambrogio Sansedoni nel 1287 e Pier Pettinaio nel 1289. Come nel caso di Filippo a Todi, il 29 marzo 1320 le magistrature riconobbero ufficialmente la festa di Gioacchino stabilendo di spendere in quell'occasione trenta lire di denari senesi in doppieri e ceri al fine di onorarla. Gli eventi degli anni 1328-1329 (sempre nel contesto di discesa dell'imperatore Ludovico) indussero il regime dei Nove di applicare una stretta sulle spese, vietando qualsiasi sostegno alla celebrazione delle feste dei

[44] Paoli 1994, in part. 190 e sgg..
[45] Pericoli 1987, pp. 373-374; Dias 1987, pp. 161-163.
[46] Comez, Castrichini 1989, pp. 19 e sgg.. Cfr. il caso di Avignone in Chiffoleau 1987.
[47] Montagna 1979b, 1981; Montagna, Grondona 1986; Mac Tréinfhir 1987; Pericoli 2015.
[48] Paoli 1994, pp. 200-202.

beati e dei santi mendicanti. La reazione dei frati e della popolazione fu veemente tanto da costringere il Comune a introdurre negli statuti la celebrazione delle feste, affermando in tal modo il loro ruolo come garanti e promotori dei riti religiosi cittadini[49].

3.1.3 L'inserimento nelle magistrature 'pubbliche'

Il protagonismo assunto in occasione delle cerimonie religiose e 'pubbliche' da parte dei principali conventi mendicanti denota il grado d'influenza da loro acquisito nel contesto sociale cittadino. La loro abilità non fu solo quella di promuovere il culto di santi e beati propri ma anche di partecipare attivamente alle ricorrenze dei patroni antichi, la cui importanza – occorre sottolinearlo – rimase intatta nonostante il moltiplicarsi dei 'nuovi' beati[50].

La presenza costante dei frati in tutti gli eventi e circostanze che segnarono la vita cittadina, dalla stipula di un trattato di pace alla celebrazione della festa di un santo, fu un carattere comune di tutte le esperienze mendicanti, le quali in quelle occasioni erano percepite come parte di una stessa e specifica categoria di religiosi[51].

Questo regolare coinvolgimento nella vita pubblica, che era favorito in molti casi dalle stesse autorità locali, sembra contraddistinguere numerose *civitates* dell'Europa occidentale, e questo lo si avverte anche a livello prettamente istituzionale come nel caso dell'elezione di frati a incarichi amministrativi di una certa rilevanza, in materia di missioni diplomatiche o di ambasceria, di costruzione e manutenzione delle opere pubbliche (mura, ponti, strade) o ancora di gestione delle risorse economiche.

A partire dagli studi pionieristici di Richard Trexler, gli studiosi si sono posti il problema delle dinamiche e dei motivi che indussero i regimi politici tardomedievali ad affidare mansioni estremamente delicate a figure provenienti dal mondo ecclesiastico[52]. Frances Andrews, a partire dal caso di Siena, mise in evidenza come l'affido ai religiosi di incarichi pubblici rientrasse in quell'esigenza da parte dei Comuni di fornire maggiori garanzie di fiducia e correttezza nelle magistrature a rischio, all'interno di un contesto politico altamente conflittuale[53]. Il fenomeno fu analizzato, anche di recente, prevalentemente da una prospettiva locale[54], anche se non mancano lavori di ampio respiro come nel caso dei contributi di Cécile Caby e Paolo Grillo concernenti rispettivamente le vicende dei Camaldolesi e dei Cistercensi[55].

L'approccio al problema a partire da una singola aggregazione religiosa ha indubbiamente i suoi vantaggi, come quello di tracciare una mappa completa degli

[49] Vauchez 1990b; Dal Pino 2008.
[50] Sulla concessione della *cura anime* ai frati cfr. L. Pellegrini 1984a.
[51] A titolo di esempio si veda Dal Pino 1972, II, p. 324-326 doc. III 176; Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, p. 4 n. 1.7.
[52] Trexler 1978.
[53] Andrews 2004.
[54] Andrews, Pincelli (a cura di) 2013.
[55] Caby 2013; Grillo 2008, 2013.

insediamenti dove i membri di un Ordine furono chiamati a partecipare attivamente all’amministrazione della cosa pubblica e di ricostruire i diversi contesti cronologici e politici delle diverse situazioni. Inoltre, come evidenzia il caso dei Camaldolesi, non sembra opportuno scindere la dimensione locale da quella istituzionale, in quanto le reazioni e l’atteggiamento delle strutture territoriali nei confronti del fenomeno influenzarono in maniera non trascurabile le scelte e i comportamenti delle loro diverse emanazioni. In proposito, l’analisi potrebbe essere proficua anche per la ricostruzione dei profili dei religiosi che furono chiamati a gestire gli incarichi pubblici, la loro estrazione sociale, la loro posizione all’interno del luogo di stanza e dell’Ordine o ancora la loro cultura.

Le dinamiche riscontrabili in questo ambito sembrano creare una maggiore tensione nei rapporti tra Chiesa, ordini religiosi e regimi di governo cittadini rispetto ai due precedentemente analizzati. Occorre innanzitutto precisare, a livello generale, come il fenomeno dell’affidamento di incarichi pubblici ai religiosi sembra assumere connotati specifici e soprattutto sistematici all’interno di un determinato contesto geografico e cronologico come quello dell’Italia centro-settentrionale del XIII secolo[56].

Si tratta di un primo dato che occorre evidenziare: in quello spazio, infatti, formato da un numero consistente di soggetti territoriali dotati di una certa autonomia, da un lato sorsero o si affermarono le *religiones novae* che avrebbero ricoperto un ruolo cruciale nell’espletamento di quegli incarichi, dall’altro fu il teatro del grande scontro politico-ideologico tra papato e impero, riverberatosi nella miriade di conflitti a carattere locale tra *pars Ecclesie* e *pars Imperii*.

Un secondo elemento da evidenziare riguarda l’affermazione del fenomeno in un contesto non del tutto propizio: infatti le posizioni assunte dalla Chiesa fin dall’XI secolo con la Riforma, nel contesto di contrapposizione con l’Impero germanico, muovevano verso un minor coinvolgimento degli ecclesiastici nei cosiddetti ‘affari secolari’. Fu una politica portata avanti anche nel corso del primo Duecento quando il concilio Lateranense IV del 1215 fu indotto a proibire esplicitamente l’esercizio ai chierici degli ‘*officia vel commercia saecularia*’ considerati ‘*maxime inhonesta*’; disposizione che fu ripresa dalle Decretali di Gregorio IX emanate nel 1234 (un anno dopo la campagna di predicazione dei Minori e dei Predicatori)[57]. Indicativo il fatto come anche l’imperatore non si discostasse dalla posizione del papato: Federico II nel 1231 promulgava all’interno del *Liber Augustalis* una disposizione simile a quella contenuta nel canone 16 del Lateranense IV[58].

A tal riguardo, bisogna sottolineare come il coinvolgimento dei vescovi nel governo delle città non era cosa rara, come c’insegnano i casi di Cremona e

[56] Certamente riscontri in altri contesti dell’Occidente europeo non mancano. Cfr. Millet 1992; Heale 2013.

[57] Friedberg 1881, II, col. 453, III.I.XV.

[58] Andrews 2004, p. 360: ‘*Clerici quoque quos a forensibus negotiis ipse ordo clericalis excludit* . . .’ (Stürner (a cura di) 1996, p. 240, Liber 1, tit. 72 rub. 1)

Brescia, tuttavia essi si limitarono a situazioni eccezionali dettate da un preciso contesto politico-religioso[59].

Certo è che tra il XII e XIII secolo il mondo ecclesiastico aveva subito notevoli trasformazioni, includendo tra le forme di vita regolare esperienze laicali di diverso tipo spesso nate nei contesti cittadini e dalle quali sorsero anche numerosi gruppi mendicanti[60]. La categoria del clero regolare si fece più sfumata, comprendendo al suo interno tipologie molto diverse tra loro: monaci, canonici, frati o ancora soggetti legati al mondo penitenziale e semi-religioso (Penitenti, Umiliati, milizie della beata Vergine, Gaudenti). Una buona parte dei membri di alcuni di questi soggetti comunitari, a tutti gli effetti dei religiosi in quanto professavano una regola riconosciuta dal pontefice, non era caratterizzata dallo *status* di chierico, e – di conseguenza – non veniva inserita verosimilmente all'interno della categoria dei '*clerici*' alla quale si faceva prevalentemente riferimento nelle raccolte giuridiche canoniche[61].

Furono proprio i Penitenti e gli Umiliati i primi a fornire in maniera sistematica personale ai Comuni per la gestione di certi incarichi di natura amministrativa come l'attestano i casi di Parma, Bergamo, Milano[62]. In proposito, risulta di notevole interesse il caso messo in evidenza da Frances Andrews degli Umiliati in Lombardia. Nel 1247, il maestro e i prepositi dell'Ordine si rivolsero al pontefice Innocenzo IV lamentandosi del fatto che i podestà e i rettori di Lombardia costringessero (*compellunt*) i frati del primo, secondo e terz'Ordine a esercitare '*frequenter*' gli *officia sacularia* a danno delle proprie '*domus*'. Una successiva bolla del 1251, riguardante il caso di Milano, ci fornisce ulteriori dettagli in merito: nel documento si specifica come il forzare i frati del primo e secondo Ordine di assumere '*officia publica seu communitatis*' fosse contrario alla '*libertas ecclesiastica*'. La Andrews, giustamente, ha evidenziato la mancata aggiunta nell'istruttoria del terz'Ordine, il cui stato laicale dei suoi esponenti non avrebbe permesso verosimilmente di appellarsi alla 'libertà ecclesiastica'[63].

Questo concetto, sistematizzato giuridicamente da Gregorio VII con lo scopo di affermare il primato del pontefice sull'imperatore, fu ampiamente adoperato da Innocenzo III, e poi da Gregorio IX, come una sorta di scudo contro ogni tipo d'ingerenza del potere pubblico sulle istituzioni ecclesiastiche, soprattutto nei contesti cittadini dell'Italia centro-settentrionale. Nel caso degli Umiliati a Milano, i soggetti ecclesiastici tentarono di risolvere il contrasto richiamandosi al privilegio d'immunità dei chierici nei confronti delle decisioni non condivise imposte dalle magistrature civiche, lasciando – tuttavia – insoluta la questione del mondo laico regolare provvisto di privilegi papali, il quale era tenuto a osservare le disposizioni statutarie cittadine[64].

[59] Grillo 2017.
[60] Vauchez 1989, 2003, pp. 51-65; *Les mouvances laïques* 1996; Rochini, Chiapparini 2022, pp. 435 e sgg..
[61] Catalano, Siniscalco (a cura di) 2009; Andrews 2010.
[62] Andrews 1999, 2013, pp. 45 e sgg.; Brolis, Beneggi, 2013.
[63] Andrews 1999, pp. 273 e sgg., 2004, pp. 360-361.
[64] Szabó-Bechstein 1991; Alberzoni 2003; Ronzani 2017.

Il problema si ripropose nel secondo Duecento, quando anche monaci e frati mendicanti cominciarono a essere scelti in maniera sistematica per ricoprire incarichi nelle magistrature pubbliche, specialmente con l’avvento dei regimi popolari. Furono loro, nel caso soprattutto dei frati, a sostenerne l’inurbamento e le esigenze materiali, instaurando una sorta di dialogo di reciproco favore, non solo nell’ambito dell’apporto spirituale ma anche in quello terreno come nel caso della gestione di uffici civici.

I Minori, come del resto anche i Predicatori, all’indomani del movimento alleluiatico del 1233 si erano imposti come ‘garanti del perimetro sociale’ secondo la definizione coniata da Giacomo Todeschini, ossia come intermediatori tra i ceti detentori del potere politico-economico e le esigenze degli strati sociali popolari, assumendo tra le altre cose ruoli di sorveglianza ‘morale’ e di garanzia per il corretto esercizio degli organi di governo, dalla raccolta dei bussoli durante le votazioni consiliari alla conservazione delle carte del Comune[65]. In questo senso il *locus* mendicante si era trasformato in edificio ‘pubblico’, sede prescelta per la conservazione della memoria cittadina, per le riunioni politiche e per la redazione di trattati[66].

Il ruolo dei frati sembra quindi oscillare tra le esigenze di pacificazione delle contese tra fazioni, il benessere della *civitas* e l’indirizzo della politica papale, che in numerosi casi si adoperava nel favorire la fazione guelfa a scapito di equilibri faticosamente raggiunti: in questo contesto, l’affido dei tribunali dell’inquisizione a esponenti dei Predicatori e dei Minori, e l’utilizzo dell’accusa di eresia come strumento politico soprattutto ai danni della *pars Imperii*, fece venir meno il ruolo di garanzia dei frati[67].

La polarizzazione del conflitto e l’azione del papato spinsero gli ordini a sfavorire un coinvolgimento troppo marcato da parte delle proprie emanazioni locali negli affari secolari, come fece Umberto da Romans, maestro generale dei Predicatori, in occasione del capitolo generale di Bologna del 1262[68].

Il decremento progressivo della presenza dei frati dei due Ordini cosiddetti ‘maggiori’ nell’apparato amministrativo civico lo si avverte in maniera netta nel corso del secondo Duecento e primo Trecento, tanto da indurre i Comuni a rivolgersi ai gruppi mendicanti che nel frattempo si erano inseriti nel circuito cittadino: Eremitani, Carmelitani, Servi di Maria. Fin da subito, le magistrature non esitarono a sostenere economicamente l’insediamento di queste nuove aggregazioni, inserendole progressivamente nel sistema religioso cittadino con il supporto del vescovo diocesano. In questa politica rientrava anche il loro coinvolgimento nella gestione di alcuni uffici dove s’intrecciarono una serie di fattori riferibili alla geografia e alla cronologia dei loro insediamenti, al contesto

[65] Todeschini 2007. Sui rapporti tra Minori e istituzioni comunali cfr. M. Pellegrini 2017a, 2019b, Czortek 2017 e anche le osservazioni in Dolso 2019. In generale sul ruolo dei frati mendicanti nel contesto di scontro tra papato e impero si veda Barone 1978, 1994.

[66] Ad Asti, per esempio, presso le sagrestie dei Predicatori e Minori erano conservate le carte della Società di Popolo, mentre a Torino gli atti pubblici erano riposti presso il convento dei Minori. Cfr. Bordone 2003, pp. 527-528.

[67] Lawrence 1994, pp 181-201; Benedetti 2011.

[68] Reichert (a cura di) 1900, pp. 61-63.

politico-religioso cittadino, al credito e alla fiducia attribuita loro dalla popolazione, alle loro competenze in materia di gestione contabile e organizzativa.

Per comprendere al meglio le dinamiche connesse all'espletamento dei diversi uffici da parte dei Servi di Maria e i loro effetti nei rapporti con le istituzioni pubbliche, occorrerebbe approfondire la dimensione territoriale di ogni contesto urbano. Tuttavia, dal punto di vista della tipologia degli incarichi e delle loro modalità di esercizio, si potrebbe tentare d'intraprendere un discorso unitario visto le similitudini riscontrabili negli ordinamenti delle diverse città.

L'ufficio del sale, che i frati ebbero modo di assumere a Bologna negli anni 1271-1272, consisteva in sostanza nel supervisionare la raccolta, la conservazione e il trasporto del prodotto[69], mentre per quanto riguarda l'ufficio del grano, ricoperto tra XIII e XIV secolo, sempre a Bologna (ma anche a Firenze), la mansione constava sia nel raccogliere e calcolare il peso del frumento importato dal contado – segnando in seguito su appositi registri il dazio da saldare – sia nella sua distribuzione[70]. In sostanza lo stesso procedimento era adottato dagli ufficiali dei Barili con il vino, la cui mansione fu espletata da alcuni frati a Firenze nel corso del XIV secolo.

Accanto a questi incarichi concernenti la gestione delle importazioni di prodotti alimentari, i frati furono chiamati a ricoprire anche funzioni di ambasceria quali la comunicazione di decisioni consiliari a soggetti esterni al Comune oppure l'intraprendere trattative di pace in tempi di guerra: di questo, per quanto riguarda i Servi di Maria, si hanno riscontri documentari a Perugia e Firenze.

Sempre a Perugia, abbiamo notizia di un frate incaricato alla custodia degli atti pubblici presso il palazzo del Comune nel 1282. Invece, a Firenze e Borgo Sansepolcro essi furono scelti per sovrintendere la gestione (non solo finanziaria) della costruzione o manutenzione di opere pubbliche quali mura e ponti[71].

Il richiamo alle competenze in materia contabile si riscontra anche per quanto riguarda l'ufficio di camerario, altrimenti detto del massaro o del camerlengo, che i frati ricoprirono in maniera sistematica e costante. Si ha notizia del loro impiego a Perugia, Orvieto, Bologna, Pistoia, Arezzo, Firenze, Città di Castello, Borgo Sansepolcro e Siena. L'incarico consiste, in sostanza, nella gestione del denaro pubblico, principalmente della rendicontazione delle spese e delle entrate in appositi registri conservati presso i luoghi preposti. Si tratta di un ufficio nei quali i religiosi erano coadiuvati spesso da laici, come del resto accadde anche per gli altri. L'incarico era solitamente espletato per il tempo di sei mesi e impegnava coloro che lo esercitavano non solo presso la città di riferimento ma anche nelle zone d'influenza della stessa dove era richiesto il loro apporto[72].

Come si potrebbe evincere dal quadro finora emerso, dai frati furono ricoperti uffici dalle mansioni molto diverse tra loro in tempi e luoghi differenti a seconda

[69] Per un raffronto cfr. Morandi 1963.
[70] Pinto 1978, pp. 119-120.
[71] Haines, Riccetti (a cura di) 1996; Conti, Chellini 2004. Da evidenziare come non manchino frati 'costruttori', e dunque di una cultura ingegneristica, all'interno degli ordini mendicanti: Napione, Monetti 2019.
[72] Carbone 1983; Ghidoli 2002; Andrews 2004, pp. 361 e sgg..

del contesto cittadino di riferimento. Occorre evidenziare come l’elezione dei religiosi a un determinato incarico avvenisse spesso a rotazione e in fase alterne a seconda anche dei cambiamenti politici. Inoltre, bisogna dire come la dispersione delle fonti in merito non permetta di ricostruire un quadro esauriente, a meno che non si ha la fortuna di poter consultare in maniera sistematica i registri contabili superstiti prodotti dai diversi uffici. Nel nostro caso abbiamo preferito procedere raccogliendo informazioni in maggioranza tratte dall’edizione o regestazione di fonti, in modo tale da estendere lo studio alla maggioranza dei centri urbani nei quali i frati erano presenti.

Nel caso di Bologna gli furono affidati dal Comune incarichi come quello dell’ufficio del sale nel 1271, del grano nel 1288-1289, 1292 e 1320, e del massaro nel 1323, 1324, 1326 e 1327. Per quanto riguarda il primo, la posizione dell’insediamento presso il quartiere di Porta Ravennate o Ravegnana (nella zona sud-orientale della città) fu in grado di facilitare la sua buona riuscita sotto numerosi aspetti. I frati, uscendo dalla Porta – distante circa cinquecento metri dal convento – erano capaci di raggiungere Forlì in circa due giorni percorrendo la via Emilia. Qui ritiravano le scorte di sale da riportare a Bologna provenienti dalle saline di Cervia. Si trattava di una procedura alquanto complessa, consistente in una serie di passaggi adeguatamente documentati: abbiamo notizia da un documento del 25 aprile 1271 che i frati Sostegno e Matteo da Firenze ritirarono a Forlì 17073 staria e tre quartarole di sale acquisite a Cervia dai laici Corrado di Ugolino ‘*de Signorellis*’ e Isnardo Ugolini ‘*Forcittae*’, anch’essi ufficiali incaricati dal Comune. Lo stesso giorno ai due laici furono consegnate dai frati Sostegno e Uguccio, novantanove staria e due quartarole del prodotto che erano conservate a Forlì, presso l’abitazione di un certo Bertolino Tuschi residente nella contrada di San Pietro, non lontano dal futuro insediamento dei frati presso la contrada di Campostrina[73].

Occorre precisare come in quegli anni il contesto politico bolognese fosse segnato dalla lotta tra le fazioni dei guelfi e dei ghibellini rispettivamente guidate dai Geremei e dai Lambertazzi. I secondi, cacciati da Bologna nel 1274, si rifugiarono in diversi luoghi della Romagna, tra cui Forlì, la quale fu assediata senza successo dai bolognesi nel 1275[74].

Dunque, i frati esercitarono una funzione contabile e di controllo sulle entrate e uscite del sale proveniente da Cervia da destinare in seguito a Bologna. Alle operazioni documentate del 1271, a cui occorre aggiungere anche la conduzione dei ‘*carrezatores*’ utilizzati per il trasporto del prodotto, parteciparono in tutto quattro frati adeguatamente remunerati. Tre di questi, Matteo, Sostegno e Uguccione, erano sicuramenti originari di Firenze ed ebbero un ruolo di primo piano nella fondazione del convento bolognese, mentre il quarto, di nome Domenico fu forse il figlio del defunto albergatore Guillichino Gualterini e che

[73] Dal Pino 1972, II, pp. 277 doc. III 101, 280 doc. III 106. Sul commercio del sale a Bologna cfr. Hocquet 1995. In generale si veda Mainoni 2001.
[74] Vasina 2007.

fece redigere il 16 aprile 1272 il proprio testamento prima di fare professione nell'Ordine[75].

Sostegno e Uguccione, invece, furono personaggi dotati di un certo carisma e *socii* del priore generale Filippo. Il primo fu di stanza a Bologna sicuramente tra gli anni Sessanta e Ottanta del Duecento per poi ricoprire numerose volte il priorato a Firenze nel 1293, 1298-1300 e 1305, e nominato *socius* del priore generale Pietro da Todi nel 1316[76], mentre il secondo fu di stanza tutta la vita a Bologna, tra il 1265 e il 1292, impegnandosi come sacerdote nella *cura animarum* ma anche nella gestione della vita economica del convento, ricoprendo per conto del Comune anche l'ufficio del grano nel 1289 e 1292[77].

La posizione strategica dell'insediamento dei frati permise di semplificare e coordinare in maniera efficace l'approvvigionamento del sale, instaurando un canale univoco da loro interamente supervisionato collegante Bologna a Forlì e viceversa. Il fattore spaziale sembra assumere un ruolo importante anche per quanto riguarda l'ufficio del grano affidato ai frati dal Comune a più riprese tra il XIII e XIV secolo. La mansione era di raccogliere e pesare il grano importato presso la piazza di Porta Ravegnana – situata tra il centro antico e i sobborghi periferici orientali, e oggetto di un allargamento da parte del Comune a partire dal 1286 –, e in seguito segnare su appositi registri il dazio da saldare sul prodotto. In merito, risulta interessante una petizione dei frati discussa e accolta il 9 luglio 1288 presso il Consiglio del Popolo, nella quale essi non esitarono a palesare la propria avversione per l'ufficio in questione, affermando di voler volentieri (*libenter*) evitare l'*onus*, le *fatiga* e l'*odium* che evidentemente ne scaturiva. Si trattava della richiesta da parte dei frati, presentata al Consiglio al fine di scongiurare ogni tipologia di contrasto con gli *officiales bladi* (presumibilmente laici), di remunerare ognuno dei due frati deputati all'ufficio con due soldi bolognesi per ogni giorno di prestato servizio. Difficile dire se l'avversione dimostrata dai frati verso l'ufficio fosse genuina o meno, o se la locuzione retorica fosse stata inserita al fine di favorire la sua ricezione positiva presso il Consiglio. Certamente, dalla *petitio* traspaiono dei contrasti pregressi in merito alla remunerazione dei frati, specialmente con il '*depositarius dominorum bladi*', ossia colui incaricato di pagare i salari degli ufficiali. In un atto consiliare del 10 agosto 1292 si ribadì l'ammontare del salario da consegnare a ogni frate deputato all'ufficio, ossia nove lire ognuno per tre mesi di servizio. Il mandato era affidato in tutto a quattro religiosi: nel 1289 (Uguccio e Samuele) e nel 1292 (Uguccio e Giovanni) i due frati furono affiancati da due Apostoli[78].

La conduzione dell'ufficio era senz'altro complessa e faticosa, oltre che non vista di buon occhio dalla popolazione (si trattava pur sempre di tasse), tanto da indurre i frati a richiedere un compenso: per questo non sembra un caso che

[75] Dal Pino 1972, II, pp. 281 doc. III 108, 283 doc. III 111.

[76] Dal Pino 1972, I e II, *s.v.*; ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, alla data 1316 marzo 28.

[77] Dal Pino 1972, I e II, *s.v.*; Salvestrini 2020.

[78] Dal Pino 1972, II, pp. 364 doc. III 234, 365 doc. III 235, 373 doc. III 244, 414-415 doc. III 286. Si veda anche Dal Pino 1972, I, p. 1217 nota 290. Sul dazio cfr. Fasoli, Sella (a cura di) 1939, I, p. 123. Per la piazza di porta Ravegnana cfr. Pini 1985; Bocchi 2008, pp. 127-129.

l'ufficio fosse affidato a religiosi degli Ordini meno affermati nel circuito cittadino. Anche nel 1320 un frate Servo di Maria, un certo Ilario, compare come ufficiale del grano ma questa volta in quanto addetto alla sua distribuzione[79]. Nell'esercizio di questo incarico, in due casi ritroviamo Uguccio, accompagnato nel 1289 da un certo Samuele[80], e nel 1292 da Giovanni, un frate originario di Bologna e forse figlio del notaio Niccolò Bensianati da Budrio[81].

Il periodo a cavallo tra XIII e XIV secolo fu indubbiamente caratterizzato a Bologna da ricorrenti lotte intestine che, tra alti e bassi, perdurarono fino alla conquista compiuta dal cardinale Bertrando del Poggetto nel 1327. In un periodo cruciale per le sorti cittadine, tra il 1323 e il 1327 – che tra le altre cose vide nel 1325 la disfatta di Zappolino a discapito della nemica Modena –, i Servi di Maria furono scelti per ricoprire l'incarico di massaro, ossia quello di depositario generale dell'erario. Si tratta di Jacopo nel 1323, 1324 e 1327, accompagnato in due occasioni da Marco da Bologna, frate professo almeno dal 1313 e sacerdote[82]. Anche Jacopo, figlio di Vandino '*de Brunis*' mezzadro del monastero di San Giuseppe a Sant'Elena, fu professo almeno dal 1313: divenuto presto presbitero, fu priore nel 1322 e procuratore nel 1336 di San Giuseppe, priore di Borgo San Petronio nel 1327-1328, procuratore e sagrestano del nuovo complesso di Strada Maggiore negli anni 1348-1350 e nel 1359[83]. Invece, Lamberto – figlio di un certo Lippo Marescotti – che ritroviamo massaro nel 1326 in coppia con Marco da Bologna, era originario di Firenze e fu priore del convento locale negli anni 1315-1316[84].

Invece, a Perugia, lo studio di Giovanna Casagrande ha fatto emergere un quadro nel quale i Penitenti e il clero regolare ricoprirono un ruolo chiave

[79] ASB, *Comune – Governo*, *Riformagioni e provvigioni*, *Riformagioni e provvigioni (serie cartacea)*, n. 220, reg. 30, cc. 8v-9r. Ilario dovrebbe corrispondere al frate nativo di Parma presente a Venezia il 26 novembre 1316 alla messa celebrata da Francesco Donati sull'altare portatile presso l'allora nascente oratorio dei frati, e il procuratore incaricato il 22 ottobre 1320 dal capitolo del monastero di Santa Margherita in Barbiano al fine di acquisire una casa situata a Imola, frutto di un lascito testamentario. Cfr. ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 5/6095, n. 18; Citeroni 1998, p. 310 I/8.

[80] Dal Pino 1972, I e II, *s. v.*. Anche Samuele fu sacerdote: oltre a essere stato eletto priore a Forlì nel 1287-1288, a Bologna nel 1291 e ad Alessandria nel 1297-1298, assunse l'incarico di procuratore per l'acquisizione del monastero di Sant'Antonio in Broilo nel 1289 e della chiesa di Sant'Ansano negli anni 1291-1293.

[81] Dal Pino 1972, II, pp. 568-569 III 491 e *s.v.*.

[82] ASB, *Ufficio dei Memoriali*, *Memoriali*, 126, c. 104r, *Provvisori, Serie pergamenacea*, busta 4, reg. 4, alla data 1336 luglio 12, reg. 6, alla data 1336 ottobre 2; *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 5/6095, n. 24, *S. Giuseppe*, busta 1/1514, n. 10; *Notarile*, *Cospi Paolo*, prot. 11 (1371), copertina; *Comune - Governo*, *Riformagioni e provvigioni*, *Riformagioni del consiglio del popolo*, n. 198, reg. XIV/1, cc. 33v, 49v; AGOSM, *Schedario Albarelli*, 1326 gennaio 12.

[83] ASB, *CRS*, *San Giuseppe*, busta 78/1591, cc. 2r-5r, 17r, *S. Maria dei Servi*, busta 5/6095, n. 48, busta 6/6096, nn. 31, 32, 45; *Ufficio dei Memoriali*, *Memoriali* 126, cc. 230v-231r, 166, c. 187v, 233, cc. 34v, 216v-217r, 249v-250r, 254r, 256v, 234, c. 25v, *Provvisori*, *Serie pergamenacea*, busta 4, reg. 5, alla data 1336 agosto 5.

[84] ASB, *Ufficio dei Memoriali*, *Memoriali*, 190, cc. 496r-v; ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1313 febbraio 25, 1316 aprile 15, 1323 novembre 28, 1331 maggio 24.

nell'esercizio degli incarichi pubblici[85]. Nonostante la presenza di numerose esperienze mendicanti e monastiche, nel corso del XIV secolo anche i Minori e Predicatori continuarono a essere scelti per la conduzione di determinate mansioni[86]. In tempi abbastanza precoci, i Servi di Maria furono chiamati a ricoprire incarichi di una certa rilevanza: nel 1279, i frati Tebaldo e Deodato, entrambi originari di Borgo Sansepolcro, furono nominati sindaci del Comune con il mandato di riferire a Cremona l'avvenuta elezione a podestà cittadino di Federico degli Arcidiaconi[87]. Anche in questo caso, come per Bologna, si tratta di frati della seconda generazione che ricoprirono uffici di rilievo anche all'interno dell'Ordine: nel 1300 Tebaldo e Deodato risultano rispettivamente priore di Orvieto e Castel della Pieve[88]. Nel 1282, invece, un frate non meglio identificato fu remunerato con cinque lire e quindici soldi per aver custodito gli '*acta comunis in camera Scalarum comunis Perusii*'[89].

Dalle fonti, prevalentemente di matrice contabile, emerge un quadro frammentato nel quale, tuttavia, i frati sembrano assumere un ruolo di primo piano, come fu nel giugno del 1307 nel contesto di lotta tra guelfi e i ghibellini guidati dal cardinale Napoleone Orsini. Il 29 giugno furono concessi trentadue fiorini d'oro a un certo fra Andrea '*de ordine Servorum s. Marie*' e a sette compagni frati dello stesso ordine «*qui debent ire cum eo in Arectium in ambassiata pro pace tractanda inter florentinos et eorum adversarios pro octo diebus*», mentre due giorni dopo furono versati ventiquattro fiorini d'oro ai frati Taddeo, lettore dei Predicatori, Bartolo, priore degli Eremitani di sant'Agostino, Bartolo, priore dei Servi di Maria e Francesco, custode dei Minori '*religiosis ambassiatoribus ituris ad cardinalem Neapoleonem pro comuni Perusii*'[90].

Se nel caso dell'ambasciata presso il cardinale Napoleone furono scelti esponenti principali di quattro conventi mendicanti, per quanto riguarda la missione diplomatica di Arezzo, maggiormente delicata, si tratterebbe di un'incombenza riservata ai Servi di Maria che evidentemente furono considerati quelli maggiormente adatti a contrattare la pace in quel determinato contesto, essendo pienamente inseriti nelle dinamiche politico-amministrative di Firenze. I profili dei frati menzionati sono di difficile ricostruzione in quanto si omette il toponimico di provenienza, pertanto, sembra coinvolta la maggioranza dei membri del convento di Perugia.

Nel 1313, i frati si trasferirono all'interno delle mura cittadine con il sostegno del Comune suscitando le dure proteste dei Predicatori. Ciononostante, i rapporti con i Priori delle Arti sembrano deteriorarsi, come farebbe emergere un atto del 1318 contenuto nei registri delle Riformanze di Perugia. Si tratta di una petizione

[85] Casagrande 2013.
[86] Regni (a cura di) 1991, p. 68 n. 2.33.1, *passim*.
[87] Originale in Perugia, Archivio di Stato, *Diplomatico*, *Contratti diversi*, alla data 1278 marzo 16. Edizione parziale in *Chartularium*, pp. 376-377. Cfr. anche Dal Pino 1972, II, pp. 155 doc. II 20, 319-320 doc. III 169, e sul personaggio Abbondanza 1961.
[88] Dal Pino 1972, II, *s.v.*; Dias 1987, pp. 179-182.
[89] Regni (a cura di) 1991, pp. 37 n. 1.1.1, 46 n. 2.5.1. Per il palazzo dei Priori cfr. Foti 2012.
[90] Regni (a cura di) 1991, p. 65 nn. 2.32.2, 2.32.4. Tutti i frati citati furono accompagnati da un *socius*.

del convento dei Servi di Maria di Perugia contraria alla cassazione dagli statuti effettuata dai Priori delle Arti della norma riguardante la concessione dell'elemosina annuale di cinquanta lire spettante ai frati. Il principale motivo che indusse i priori a questo fu il rifiuto da parte dei religiosi di ricoprire l'ufficio del massaro al quale erano stati eletti. Gli stessi frati evidenziarono nella *petitio* come per ricoprire tale incarico occorresse loro la licenza del priore generale. La richiesta fu accolta dai Priori che reintegrarono la norma sull'elemosina negli statuti dopo che i frati riuscirono a procurarsi la licenza generalizia[91].

In effetti, abbiamo notizia che nei decenni seguenti essi assunsero in diverse occasioni l'ufficio di massaro a Perugia: nel 1330 un certo Latino di Jacopo esercita l'ufficio durante il mandato di Gerardo Foraboschi (capitano del popolo) e Egidio da Bologna (podestà), e lo stesso accade con Giovanni da Todi nel 1337[92]. Entrambi non furono originari di Perugia, Latino dovrebbe essere il frate fulginate presente nell'atto del 9 ottobre 1326 rogato in occasione di un capitolo conventuale perugino; Giovanni, invece, risulta documentato almeno dal 1285 a Todi come attivo testimone della diffusione del culto di Filippo, per poi trascorrere tra Duecento e Trecento alcuni soggiorni a Bologna e Firenze[93].

Dunque, il Comune non ebbe esitazioni a privare i frati dall'elemosina 'pubblica', vitale per il loro sostentamento economico, nel caso non avessero accettato di ricoprire gli uffici civici. Il rifiuto non ebbe verosimilmente natura volontaria da parte dei frati ma era provocato dal vincolo comunitario rappresentato dall'obbedienza nei confronti del superiore generale. Quindi, in questo caso si ripropose il problema di convivenza tra una visione comune-centrica (dove la dimensione locale vorrebbe essere fortemente autonoma rispetto alla gerarchia dell'Ordine) e una visione ordino-centrica (dove il superiore generale tende a intervenire costantemente negli affari delle emanazioni locali) che Caterina Bruschi ha riscontrato, con sfumature diverse, nel caso dei Minori di Piacenza[94].

Del resto Anna Benvenuti Papi e Antonio Rigon, nei loro studi sugli ordini mendicanti, richiamarono l'attenzione sulle tensioni che avrebbero potuto provocare il confronto tra dimensione locale e quella territoriale. Il piano di confronto s'intrecciava tra le istanze politiche, religiose e culturali delle società locali, con le quali i frati instaurarono un rapporto di osmosi a diversi livelli, e le pretese universalistiche del papato o dell'impero – ottenibili anche attraverso l'azione territoriale degli stessi ordini mendicanti – il cui rapporto si declinava attraverso il canale d'interazione con il superiore generale[95].

Nel caso di Perugia e l'assunzione dell'ufficio del massaro, i frati preferirono rispettare una consuetudine interna all'Ordine che prevedeva la richiesta della licenza generalizia al fine di poter esercitare gli uffici 'secolari', a costo delle

[91] Perugia, Archivio di Stato, *Comune di Perugia*, *Consigli e Riformanze, Riformanze del Collegio dei Priori*, reg. 17, cc. 108v, 109r-v.
[92] Roma, Archivio di Stato, *Collezione pergamene*, *Perugia*, cas. 195/8; Regni (a cura di) 1991, p. 77; Dias 1987, pp. 186-187.
[93] AGOSM, *Diplomatico*, *Perugia*, 1326 ottobre 9.
[94] Bruschi 2013, p. 85.
[95] Benvenuti Papi 2001, pp. 27-28 e Rigon 2016a. Cfr. anche G. Andenna 2011.

possibili ritorsioni del Comune, che nel caso perugino fu la cassazione dagli statuti della norma riguardante l'erogazione dell'elemosina annuale. Allo stato delle ricerche non ho riscontrato altri casi del genere al riguardo dei Servi di Maria, il quale ci riporta per certi versi a quello degli Umiliati a Milano.

Tuttavia, a partire dagli anni Trenta del Trecento, si nota un incremento nel ricorrere ai frati in diverse situazioni di gestione della cosa pubblica da parte delle magistrature perugine. Non sembra certo un caso, infatti, che negli anni Quaranta, in due contesti cittadini di medie dimensioni sottoposte all'influenza di Perugia, i frati furono chiamati a partecipare alla vita pubblica come fu il caso di Borgo Sansepolcro e Città di Castello[96]. Per quanto riguarda il contesto biturgense, abbiamo notizia di Matteo di Capraccio che assunse l'incarico di camerario del Comune nel 1344-1345, mentre nel 1346 risulta attestato come camerario del notaio 'del piano di Borgo' Angelo di messer Vencio[97]. Il primo era figlio di un discreto possidente che fece professione presso il convento dei frati insieme ai suoi due fratelli Angelo e Andrea: fu lui a occuparsi alla morte del padre dell'acquisizione in nome del convento del patrimonio familiare[98]. Anche nel caso di Angelo, incaricato di gestire i registri contabili del notaio del Comune, ci ritroviamo di fronte a un frate proveniente dai ceti popolari: il padre Vencio, infatti, fu probabilmente un notaio. Angelo fece professione prima del 1336 e sembra acquisire una certa influenza spirituale presso il laicato biturgense essendo destinatario di numerosi lasciti testamentari e poi nominato priore del convento negli anni 1350-1351, 1359-1360, 1365-1366, 1369-1371, 1376-1378, gestendo abilmente, tra le altre cose, il rispettivo patrimonio economico[99].

Nel contesto tifernate si ha testimonianza di un frate, un certo Guido, al quale fu affidato l'ufficio di Camerario nel 1344, mentre nel 1347 Bartolo di Andrea da Borgo Sansepolcro assunse l'incarico di soprastante per il rifacimento del ponte di Montecastelli situato sulla strada per Perugia[100]. Per quanto riguarda entrambi i frati le notizie sono alquanto scarne. Anche Guido, come i suoi omologhi biturgensi, sembra aver acquisito buone competenze in ambito amministrativo, visto che assunse la carica di procuratore del convento di Città di Castello nel 1357 e nel 1362[101]. Su Bartolo non abbiamo ulteriori dati, tuttavia, egli potrebbe corrispondere al Bartolomeo incluso nei cataloghi dei beati dell'Ordine a partire dal 1515 e ritenuto discepolo di Andrea da Borgo Sansepolcro morto nel 1315. Secondo la tradizione erudita, Bartolo sarebbe stato convertito da Andrea nel 1283

[96] Pecugi Fop 2008, pp. 165-181; Zucchini 2020.

[97] ASF, *NA* 6868, cc. 86r, 106r, 107r, 111r, 142v; 18614, cc. 170v-171r.

[98] ASF, *NA*, 2263, n. 30; ACSSA, *Fondo Sansepolcro*, nn. 179, 183; Czortek 1999, pp. 137-141, nn. III-IV.

[99] ASF, *NA*, 5832, 1337 gennaio 12; 6866, c. 76r; 16187, foglio tra cc. 22r-23r, 112r; 2263, n. 69; 6866, cc. 98r-v; 16170, 1357 febbraio 5; 16165, c. 39r; 16171, cc. 110r-v; 16175, 1365 dicembre 14; 16176, 1366 marzo 21; 16179, cc. 57v, 81v; 16180 c. 156r; 7096, 1376 ottobre 27; 7098, 1378 agosto 28. Colgo l'occasione di rivolgere un sentito ringraziamento a padre Andrea Czortek per i preziosi riferimenti archivistici.

[100] Città di Castello, *Archivio notarile mandamentale*, prot. 2, c. 158r; prot. 3, c. 22r.

[101] Città di Castello, *Archivio notarile mandamentale*, prot. 5/5, c. 41r; *Gli archivi ecclesiastici di Città di Castello*, pp. 73, n. 1.7.16, 126-127 nn. 2.8.5-2.8.6,

e morto nel 1312. Alla luce dei dati raccolti da Andrea Czortek egli risulta documentato dal 1295 al 1315: tra le altre cose fu eletto priore del convento tifernate nel 1315[102].

In numerosi contesti cittadini si hanno poche notizie della partecipazione dei frati presso le amministrazioni cittadine. A Siena, per esempio, in un periodo di grande sviluppo dell’insediamento dei frati tra XIII e XIV secolo, l’ufficio di camerario fu affidato ai Servi di Maria solo nel 1338-1339 e nel 1347 sempre allo stesso frate, ossia il senese Clemente Neri, a fronte del monopolio della carica da parte dei Cistercensi di San Galgano, i quali si alternavano con gli Umiliati e i Vallombrosani[103]. Clemente era sicuramente un abile amministratore e figura di rilievo del convento senese: fu priore nel 1334-1335, poi provinciale di Tuscia tra il 1340 e il 1341[104]. Le caratteristiche del suo profilo furono probabilmente dirimenti nella scelta di affidargli l’ufficio in questione. Il periodo fu quello popolare e guelfo del governo dei Nove instaurato nel 1287 che sostenne l’assegnazione di uffici pubblici ai religiosi dopo che il fronte ghibellino, dal canto suo, tra il 1262 e il 1276, se da un lato promosse l’inurbamento dei *loca* mendicanti, dall’altro tese a scongiurare la partecipazione dei religiosi in uffici chiave dell’amministrazione cittadina[105].

A Orvieto, abbiamo una sola notizia al riguardo d’incarichi affidati ai frati ma di una certa rilevanza. Il 26 agosto 1317 il consiglio comunale decise che l’elezione del ‘*camerarius cabelle comunis*’ dal settembre al febbraio del 1318 fosse prerogativa del priore dei Servi di Maria e, se nel caso egli rinunciasse, agli abati dei monasteri di San Bernardo, di Monte Orvietano o di San Severo. La riformagione prosegue puntualizzando che nel caso ogni abate avesse rifiutato il compito, l’elezione sarebbe spettata al Consiglio, riportando– tuttavia – come Guglielmo, priore del convento dei frati, avesse nominato all’ufficio fra Jacopo da Perugia[106]. In questo caso il Comune decise di affidare non solo un incarico delicato come quello della raccolta della gabella ai frati ma anche la scelta di colui che l’avrebbe dovuto ricoprire. Questo dimostra un alto grado di fiducia dimostrata nei confronti dei religiosi, in un contesto – occorre evidenziarlo – altamente conflittuale[107].

Dal quadro finora delineato, bisogna sottolineare come dal punto di vista geografico e territoriale ci troviamo di fronte all’orbita d’influenza di Firenze. Infatti, tutti i centri considerati – in misura minore nel caso di Siena – tra XIII e XIV secolo ebbero modo d’instaurare un rapporto di tipo politico-economico, e in alcuni casi anche militare, con la città del giglio[108]. Proprio qui i frati furono chiamati in maniera sistematica nel corso del Trecento a ricoprire numerosi e

[102] Czortek 2014-2015, pp. 500-501.
[103] Ilari 1844-1848, VI-VII, p. 146; Andrews 2004, pp. 366, 379.
[104] Soulier (a cura di) 1897b, pp. 186-189; Cipriani 1994-1995, II, pp. 98-103; Citeroni 1998, pp. 112, 316, 317, 319, 320, 321, 423, 448.
[105] Andrews 2004, pp. 368-369.
[106] Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, p. 26, n. 2.2.46.
[107] Cfr. Poggi 2022.
[108] Pinto 2016; Bortoluzzi 2017.

diversi ruoli nelle magistrature pubbliche e, in generale, nella vita politica e militare cittadina.

Fin dal secondo Duecento, il complesso di Santa Maria di Cafaggio era riuscito a coagulare intorno a esso il partito guelfo: il Villani, nella sua *Cronica*, riporta come nel 1268 i filo-papali, dopo aver ripreso il potere a seguito della sconfitta di Manfredi a Benevento, disposero che tutte le 'segrete cose' della parte debbano essere conservate presso la chiesa dei Servi di Maria[109]. A questo occorre aggiungere, come ben ricostruito dal Casalini, la partecipazione in prima persona dei frati alle operazioni militari intraprese contro Arezzo e Pisa negli anni 1288-1289: si ha notizia che un certo fra Francesco Malognani fu creato cavaliere pochi giorni prima della battaglia di Campaldino dell'11 giugno 1289. A seguire l'esercito troviamo un folto gruppo di frati: oltre a Francesco c'erano Benedetto Becchi, Jacopo Rota, Ruggero, Pacifico d'Arezzo, Gherardo Adimari, accompagnati da altri tra cui, forse, due forestieri di stanza a Lucca giunti a Firenze per l'alleanza 'guelfa'[110].

Probabilmente molti di loro presero parte alla battaglia con la mansione non secondaria di esortare spiritualmente i soldati e amministrare loro i sacramenti[111], anche perché Santa Maria di Cafaggio, oltre che sede di riferimento politico della Parte guelfa era divenuto anche luogo di sepoltura privilegiato, presso il quale fu inumato Guglielmo di Durfort, luogotenente del capitano dell'esercito Amerigo di Narbona, in seguito alla sua morte a Campaldino[112].

Al netto di questo, che dimostra una solida persistenza della partecipazione alla vita politica e militare da parte dei frati anche dopo la loro professione in convento, nel corso del primo Trecento, in coincidenza con il consolidamento del potere dei Neri all'interno delle strutture politiche cittadine, essi furono chiamati a ricoprire in maniera sistematica incarichi in seno alle magistrature pubbliche di natura molto diversa tra loro, dal camerlengo delle Mura, a quello della Camera, per passare da quello del grano a quello dei ponti e dei barili[113].

Questa presenza pervasiva nelle magistrature civiche, che a Firenze sembra distinguere non solo i Servi di Maria ma anche altri ordini religiosi, non sembra frutto della costrizione ma, anzi, di un peculiare coinvolgimento dei frati nell'esercizio delle mansioni in nome del 'buono istato di Firenze'[114]. Del resto, essi continuarono anche a essere coinvolti nelle operazioni dell'esercito, come avvenne nel 1323, quando fra Guglielmo fu pagato per un ufficio non meglio specificato che fece per il capitano di guerra, probabilmente nel corso delle compagne militari intraprese contro Lucca[115].

Nel caso dell'opera di costruzione delle nuove mura, la localizzazione degli insediamenti mendicanti nei quartieri adiacenti le cerchie murarie ebbe modo di

[109] Villani 1991, I, pp. 357-358; Dal Pino 1972, II, pp. 321-322 III 172.
[110] Casalini 1998c.
[111] Poggiaspalla 1959.
[112] Dal Pino 1972, pp. 1201 e sgg.; Casalini 1998c, pp. 78-79; Galli 2013, pp. 128-130.
[113] ASF, *CRSF*, 119, filza 681, *Introitus*, c. 34v; filza 610, *Introitus*, cc. 7r, 26r; filza 611, *Introitus* c. 25v; filza 682, *Introitus*, cc. 6r, 46r; AGOSM, *Codices potiores*, I.14, c. 11r.
[114] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, cc. 59v, 75r.
[115] ASF, *CRSF*, 119, filza 608, *Introitus*, c. 22v. Cfr. anche Montagna 1987b, p. 277 n. 1044.

facilitare l’attribuzione dell’ufficio ai frati: ai Servi di Maria fu affidata dal 1317 al 1339 la gestione e manutenzione dell’opera del perimetro murario settentrionale di Firenze che da Porta San Gallo arrivava fino a Borgo Pinti. Di quest’attività ci sono rimasti alcuni registri contabili conservati presso il fondo della Santissima Annunziata nell’Archivio di Stato di Firenze[116].

L’ufficio era rinnovato ogni sei mesi e consisteva prevalentemente nella gestione contabile delle entrate e uscite per l’acquisto del materiale di costruzione e per i salari degli operai, ma anche dei lasciti testamentari che i cittadini disponevano per l’opera delle Mura. La soprintendenza tecnica della costruzione era affidata a sei laici, esponenti delle grandi famiglie fiorentine[117]. Lo stesso procedimento era probabilmente concepito per l’ufficio dei ponti affidato ai frati nel corso degli anni 1341, 1345 e 1357[118].

La condizione liminale connotante l’esperienza di vita dei frati sembra riverberarsi nell’esercizio di questa tipologia di incarichi che riguardarono infrastrutture situate ai confini dei centri urbani. D’altronde, si tratta di mansioni di natura gestionale e contabile caratterizzate dalla circolazione di una notevole mole di denaro liquido che i frati erano abituati a gestire anche all’interno dei propri conventi e delle proprie chiese.

La provenienza sociale dei numerosi frati che assunsero incarichi civici nel corso del Trecento sembra prevalentemente riferibile ai ceti popolari cittadini: Guglielmo, ufficiale delle Mura a Firenze nel 1321-1323 e collaboratore del capitano di guerra nel 1325, era un esponente della famiglia di notai dei della Lastra[119]; Grimaldo (al secolo Guernerio), camerlengo delle Mura nel 1331, 1333, 1335, 1336, camerario del Comune nel 1333, 1340-1341, del grano nel 1337, era figlio di un certo Cenni di Ventura e abitante nel Mugello – e nipote del notaio Grimaldo di Compagno da Pesciola[120]; o ancora Pietro, camerario del Comune negli anni 1333-1334, era membro dell’importante famiglia magnatizia e di giuristi dei Corbinelli[121]. Si tratta di frati che ricoprirono numerose volte l’ufficio di procuratore, ma anche cariche come priorati conventuali e provinciali. La provenienza dai ceti di professionisti potrebbe aver loro garantito l’esperienza necessaria per il corretto esercizio di funzioni a carattere amministrativo e

[116] Spilner 1987.

[117] ASF, *CRSF*, 119, filza 607, *passim*; *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1321 dicembre 15 [gennaio 22]; *Provvisioni dei Consigli*, reg. 20, cc. 19r-v.

[118] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, cc. 51r, 54r; Cattarossi 2010, pp. 276 n. 1361, 283 n. 1436.

[119] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1322 settembre 25, 1323 marzo 10; *CRSF*, 110, filza 608, *Introitus*, cc. 22v, 23v (25v).

[120] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1331 dicembre 12 (appare camerlengo delle Mura insieme al cronista Giovanni Villani), *NA*, 11388, cc. 317v, 318r, *CRSF*, 119, filza 610, *Introitus*, cc. 26r, 26v, *Exitus*, c. 26r, filza 611, *Introitus*, cc. 1r, 3v, 25v, *Exitus*, c. 19r, filza 682, *Introitus*, c. 46r; AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 15v; Montagna 1987b, p. 266 n. 815; 1980, pp. 235 e 236.

[121] AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 11r. Su alcuni esponenti dei Corbinelli cfr. Klein (a cura di) 1995, pp. 14, 25, 26, 30, *passim*; De Angelis (a cura di) 2000, pp. 115, 170, 185, 192, 262; Raveggi (a cura di) 2013, pp. 10, 18, 32, 70, 75, 81, 97, 105.

gestionale ancora prima della loro professione, mettendo a disposizione le proprie competenze per il convento e per il Comune.

L'aumento dell'influenza di Firenze in Toscana tra gli anni Venti e Quaranta del Trecento, specialmente nei riguardi di Prato, Pistoia e Arezzo, sembra coincidere con un incremento della partecipazione dei frati all'interno delle dinamiche espansionistiche cittadine. A Pistoia, dal 1331, in coincidenza con il dominio diretto di Firenze, cominciarono a essere eletti dei Servi di Maria come camerlenghi della Camera[122]. Uno tra questi fu Jacopo, figlio di messer Nicola di Cecco e membro del casato magnatizio di parte bianca dei Gualfreducci, eletto camerlengo nel 1331-1332, 1334 e 1335. Egli ebbe modo di contribuire al consolidamento del dominio di Firenze su Pistoia sovrintendendo, tra le altre cose, la costruzione della fortezza di San Barnaba, alternandosi nell'ufficio con dei frati Carmelitani e collaborando con i camerari di Firenze, i quali erano anch'essi Servi di Maria[123]. Anche nel caso di Jacopo, ci troviamo di fronte a un frate molto abile nella gestione e maneggio del denaro e di beni, essendo stato svariate volte priore e procuratore dell'insediamento di Pistoia, oltre che l'autore di parte dei regesti delle *Ricordanze* del convento, ancora oggi conservate[124].

I frati pistoiesi erano molto legati ai loro confratelli di Firenze, e furono protagonisti di vicende abbastanza ambigue durante l'esercizio delle loro funzioni. Una provvisione del Comune di Pistoia del 28 maggio 1338 c'informa come il camerario fra Niccolò (da Montemurlo) abbia versato 'per errore' al suo omologo del Comune di Firenze una somma di 3000 fiorini d'oro come contributo per le spese di guerra sostenute da Firenze e Venezia in Lombardia. Si tratterebbe di un atteggiamento ben comprensibile nel contesto d'influenza e di dominio di Firenze su Pistoia: infatti, in sede di consiglio fu deliberato di considerare comunque valido il versamento, e non si intraprese nessuna misura disciplinare contro il frate, anzi, egli fu addirittura remunerato per il suo mandato nel febbraio del 1339[125]. Tuttavia, occorre evidenziare come nei mesi di gennaio-giugno del 1338 i camerlenghi della Camera di Firenze, dunque gli interlocutori di Niccolò, fossero due frati appartenenti al suo stesso Ordine, ossia Francesco Chellini e Girolamo Cambi di stanza presso il convento fiorentino[126].

Una situazione simile a quella verificatasi a Pistoia sembra ripetersi anche ad Arezzo: in seguito alla conquista fiorentina negli anni 1337 e 1338, furono subiti eletti due Servi di Maria come camerlenghi, nominati direttamente dal collegio di Firenze preposto ai negozi aretini: si tratta prima di un certo Giovanni, e poi di Bartolo Ruggeri, il quale assunse il medesimo incarico anche nel 1339 e 1340, coadiuvato in alcune occasioni da fra Tommaso, procuratore del convento di

[122] Francesconi, Gelli, Iacomelli (a cura di) 2015, I/2, pp. 47 n. 272, 176 n. 1054, 287 n. 1685.
[123] ASF, *Diplomatico*, *Pistoia, Comune (e S. Iacopo, opere)*, 1333 luglio 12.
[124] Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 174-180; Francesconi, Gelli, Iacomelli (a cura di) 2015, I/1, p. 137 n. 829, 154 n. 934, 171 n. 1032.
[125] Francesconi, Gelli, Iacomelli (a cura di) 2015, I/1, p. 306 n. 1792, 335 n. 1945.
[126] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, c. 6r.

Firenze[127]. Al contrario dei camerlenghi eletti a Pistoia, Bartolo fu di stanza la maggior parte della sua vita a Firenze, dove nacque e in seguito assunse per vari anni l'incarico di camerario del Comune e il priorato del convento. Tuttavia, egli era anche un frate in grado di occuparsi della gestione del patrimonio fondiario conventuale, oltre che essere un itinerante: fece professione a Cortona, per poi avere modo di soggiornare per periodi medio-lunghi a Siena, Prato, Pistoia e la stessa Arezzo[128]. Insomma, era un ottimo conoscitore della dimensione locale di alcuni contesti cittadini e questo fu determinante nella scelta da parte del Comune di eleggerlo alla delicata posizione di camerlengo di un contesto di recente conquista, anche grazie alla rete relazionale che i diversi conventi dell'Ordine gli erano in grado di garantire.

Dunque, si delinea un quadro di gestione delle casse di alcuni Comuni riferibile alla sfera di dominio e d'influenza di Firenze e monopolizzato dai Servi di Maria. Se da un lato il coinvolgimento dei frati nelle dinamiche d'espansione della città sembra favorire il loro inserimento nei diversi centri posti progressivamente sotto l'influenza fiorentina, dall'altro questa eccessiva partecipazione agli affari 'secolari' sembra aver contribuito a inasprire i rapporti tra il convento di Firenze e il priore generale Pietro da Todi.

In questo contesto occorre inserire il decreto emanato in occasione del capitolo generale di Bologna del 1336 (dunque nel pieno del conflitto interno come visto) che codificava giuridicamente una prassi esistente fin almeno dal 1318:

> Apostolica doctrina nos admonet neminem Deo militantem debere se negotiis secularibus implicare. Quare presenti edicto districte sub excommunicationis pena, quam in contra fatientes proferimus in hiis scriptis, precipimus ne frater aliquis nostri ordinis in Italia constitutus nullum alicuius civitatis vel castri officium acceptare seu exercere presumat absque prioris generalis licentia speciali, que in scriptis appareat eiusdem prioris generalis munimine roboratis[129].

Il priore generale, come spesso accade, si richiama all'*apostolica doctrina*, facendo riferimento a quella serie di disposizioni ecclesiastiche citate in precedenza che tesero a scoraggiare l'eccessivo coinvolgimento dei religiosi nei '*negotia secularia*'. Il decreto prosegue proibendo a qualsiasi frate dell'Ordine, sotto pena di scomunica, di accettare o esercitare qualsivoglia ufficio nelle '*civitates vel castra*' in *Italia* senza la licenza speciale del priore generale.

Dubito che vi fossero delle implicazioni politiche nell'emanazione del decreto, anche perché gli uffici erano assunti dai frati in contesti molto diversi tra loro. Le principali ragioni dovrebbero essere ricercate, a mio avviso, nei tentativi di

[127] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1338 settembre 30; *CRSF*, 119, filza 611, *Exitus*, c. 52v, *passim*; filza 682, cc. 12v, 102v. Cfr. sul contesto politico Berti 2005, pp. 36-54; Licciardello 2015, in part. pp. 101-107.

[128] Tozzi 1905, pp. 22-23; Cattarossi 2010, p. 281 n. 1409; AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 1v; ASF, *CRSF*, 119, filza 611, *Exitus*, cc. 4r, 6r, 9r, 32r, 46v, 47r, 50v, 54r; 682, cc. 82r, 86r, 92r, 114r, 114v, 171r.

[129] *SOULIER (A CURA DI) 1898A*, p. 33.

riaffermazione dell'autorità generalizia a scapito dell'opposizione interna al suo governo coagulatasi intorno al convento di Firenze.

Sicuramente il crescente impegno negli uffici comunali, soprattutto da parte dei frati di Firenze e Pistoia, ha probabilmente creato ulteriori corto-circuiti tra dimensione locale e dimensione territoriale. Si tratta di quella tensione, accennata in precedenza, tra due visioni diverse di concepire il governo di un ordine religioso. Per quanto riguarda Firenze, l'intersezione dei frati con la vita politico-economica cittadina e il governo di Parte guelfa raggiunse livelli importanti tanto da riflettersi dal punto di vista cultuale nell'affermazione a partire dagli anni Cinquanta del Trecento dell'icona miracolosa dell'Annunciazione, assurta a conservatrice del 'buono istato della città': la fusione delle celebrazioni del Capodanno, festa civile per eccellenza, e dell'Annunciazione di Maria era sancita solennemente ogni 25 marzo presso il sagrato della chiesa dei frati[130].

Per tirare le fila del discorso, si potrebbe dire come i frati furono chiamati a ricoprire incarichi nelle magistrature pubbliche in diversi contesti territoriali tra il secondo Duecento e il Trecento. Si trattava di città prevalentemente rette da regimi popolari e di tendenza guelfa, situate tra la Romagna, la Toscana e il Patrimonio di San Pietro. I frati, come gli altri religiosi – quasi sempre affiancati nell'esercizio dei diversi uffici da funzionari laici – erano spesso scelti secondo un sistema a rotazione che variava nei suoi protagonisti a seconda dei contesti d'insediamento. Solitamente il Comune nominava direttamente il superiore del soggetto comunitario di turno al quale spettava di fornire l'addetto all'ufficio, oppure lo delegava al fine di scegliere un candidato adeguato, confidando nelle sue capacità e nella sua lungimiranza[131].

Il religioso eletto era quasi sempre accompagnato da un confratello solitamente meno esperto, per ragioni dettate in parte dalle prescrizioni contenute nella regola di sant'Agostino (i frati erano indotti a viaggiare o girare sempre accompagnati) ma anche, soprattutto, per motivi di supporto pratico e in maniera tale da garantirgli tramite l'esperienza l'acquisizione delle competenze necessarie al corretto esercizio dell'ufficio.

Per ogni incarico esercitato, l'operato dei religiosi (così come per i laici) era sottoposto al vaglio di una commissione preposta, composta dai cosiddetti *ratiocinatores* e da un notaio. Questi avviavano un rigido processo di revisione di ogni atto intrapreso dai frati durante il loro mandato[132]. In questo senso, l'ipotesi che i regimi comunali scegliessero i frati per la loro presunta affidabilità derivante dal loro peculiare *status* di religiosi sembra venir meno. Anzi, guardando il caso dei frati a Bologna, il criterio di scelta per l'ufficio del grano sembra attribuibile all'odio che questo suscitava in seno alla popolazione[133]: in tal modo l'avversione

[130] Gagliardi 2022.
[131] Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, p. 26 n. 2.2.46.
[132] Francesconi, Gelli, Iacomelli (a cura di) 2015, I/1, pp. 65 n. 387, 217 n. 1279, 287 n. 1685; I/2, p. 537 n. 3211, 560 n. 3363.
[133] Da notare come i frati furono spesso oggetto di attacchi e violenze da parte del laicato. Sul tema si veda Geltner 2010.

verso il prelievo fiscale era indirizzata nei confronti di coloro che in quel momento esercitavano in prima persona l’ufficio, ossia i religiosi.

Questo spiegherebbe l’adozione da parte del Comune di veri e propri strumenti di coercizione nel caso i frati avessero rifiutato gli incarichi, come la cassazione dagli statuti dell’elemosina annuale. Non sappiamo se tutti i Comuni, come nel caso di Milano con gli Umiliati e Perugia con i Servi di Maria, costringesse i religiosi a ricoprire tali uffici. Certamente, la maggioranza dei frati, come fu il caso di Firenze, erano fortemente coinvolti anche in prima persona nella partecipazione alla vita pubblica della propria città. Essi si fecero interpreti della sua espansione territoriale e politica tramite non solo la partecipazione in prima persona alle dinamiche di gestione di alcuni settori di governo ma anche attraverso la costruzione di un’immagine religiosa che potesse unire l’intera cittadinanza e scongiurare ogni tipologia di conflitto politico e sociale interno[134].

Al netto di questo, si potrebbe dire che anche la localizzazione geografica degli insediamenti dei frati ebbe un ruolo cruciale nelle dinamiche gestionali dell’amministrazione urbana. La zona suburbana che circondava i diversi nuclei cittadini fu il principale teatro della vita economica e dell’espansione urbanistica dei secoli XIII e XIV: dalle porte transitava il commercio viario, i cui prodotti erano puntualmente tassati dagli ufficiali preposti, mentre dalle mura dipendeva la difesa e, dunque, le sorti dell’intera *civitas*[135]. Le zone d’insediamento dei frati, di norma situate *extra moenia*, furono i principali poli di raccordo tra centro e periferia, tra *civitas* e *comitatus*, di cui erano i principali guardiani.

Al campione di profili offerto, che potrebbe essere ulteriormente accresciuto, traspare la diversa provenienza sociale dei frati che, tuttavia, non rappresenta un carattere di esclusione per la partecipazione nelle dinamiche di governo cittadino. In questo senso, l’esperienza e la competenza erano i requisiti necessari per ricoprire questi incarichi, interamente indirizzati al fine di contribuire al benessere del Comune. Sicuramente i frati erano scelti in quanto religiosi e variavano a seconda del panorama offerto dal contesto locale. I frati mendicanti, come anche in molti casi i monaci, erano coloro maggiormente considerati per l’esercizio di questi compiti, sia per l’influenza acquisita nei riguardi dei diversi ceti della popolazione urbana sia per le loro competenze in materia di gestione contabile e organizzativa.

3.2 I legami con le famiglie magnatizie: tra prestigio e devozione

Un canale di dialogo tra frati e istituzioni cittadine lo si riscontra in tutti i centri d’insediamento. In alcuni casi, la maggiore disponibilità di fonti ci permette di chiarire con maggiori dettagli i contorni dei rapporti costruiti, i quali assunsero sfumature diverse a seconda dei contesti cronologici e territoriali di riferimento. In materia dell’elargizione del sostegno economico pubblico e di incentivazione

[134] Cfr. il caso dei Minori in Evangelisti 2006.

[135] In generale, su questo cfr. Guidoni 1981. Si tratterebbe di un fenomeno che coinvolgerebbe la maggioranza dei centri dell’Europa occidentale del XIII e XIV secolo. Per alcuni casi cfr. Leguay 2003; Serra Desfilis 2014; Heinemeyer 2017.

del culto dei propri santi, la maggioranza dei regimi politici agisce in maniera simile riuscendo a soddisfare le esigenze di tutte le esperienze religiose presenti nel contesto cittadino, nonostante in alcune situazioni degli eventi contingenti erano in grado di destabilizzare i fragili equilibri dell'assetto ecclesiastico. Una situazione diversa la si riscontra per quanto riguarda il conferimento di incarichi in seno alle magistrature civiche: perlomeno per quanto riguarda i Servi di Maria questo sembra avvenire in prevalenza presso contesti governati da regimi popolari di tendenza guelfa egemonizzati, con il concorso di una parte dell'aristocrazia, dalle corporazioni delle Arti.

Se da un lato la proposta religiosa dei frati fece breccia tra i ceti popolari di diverso grado, dagli artigiani ai commercianti fino a raggiungere notai e giuristi, allo stesso tempo essi riuscirono a stabilire rapporti dinamici con le famiglie magnatizie e mercantili di alto ceto, incluse quelle che riuscirono a instaurare regimi di tipo signorile[136]. Questo lo si riscontra dall'analisi di diversi contesti territoriali dell'Italia centrale e settentrionale, i cui regimi e strutture di governo (che siano comunali o signorili), oltre che le famiglie rese partecipi alla spartizione e all'esercizio del potere, mutarono costantemente – e in alcuni casi profondamente – tra XIII e XIV secolo. A tal riguardo, privilegiare la ricostruzione dei legami tra frati e famiglie di alto ceto nel lungo periodo potrebbe far emergere le evoluzioni e le dinamiche dei rapporti a fronte delle trasformazioni politico-economiche dei diversi contesti cittadini.

3.2.1 Siena

Il radicamento nella città e l'instaurazione di un rapporto di mutuo sostegno con le istituzioni cittadine e il sistema *civitas* nel suo complesso non potevano prescindere dalla creazione di legami con le grandi famiglie nobiliari e mercantili, principali attrici della vita politica ed economica delle *civitates* dell'Italia centro-settentrionale.

In numerosi casi, quando la documentazione permette di fare luce sulle origini degli insediamenti, le persone con le quali i frati stabilirono i primi contatti sono quasi sempre provenienti dai ceti popolari o subalterni, non di certo dalle grandi famiglie nobiliari, sia di antica che di nuova 'tradizione'. Solo in un secondo momento, quindi in seguito all'insediamento stabile dei frati e all'inizio del cantiere della chiesa, emergono i primi tentativi delle famiglie eminenti, spesso proprietarie di beni immobili adiacenti, di avvicinarsi ai frati con l'intenzione di acquisire il patronato, e dunque l'influenza, sui nuovi luoghi di culto in costruzione: fu il caso dei Tolomei a Siena, una famiglia mercantile affermatasi nel corso dei primi decenni del XIII secolo che nel 1259 fece una donazione (a nome della maggioranza dei suoi esponenti) «*ob amorem Dei et salutem animarum nostrarum et ipsorum, nostrorumque ac suorum remedium peccatorum*» di un terreno situato presso la contrada di San Clemente, sul quale

[136] È stato ampiamente trattato il tema della presenza dei mendicanti nelle corti d'Europa occidentale. Cfr. almeno Lawrence 1994, pp. 166-180; C. Andenna 2015. Per il peculiare contesto politico italiano, si veda il caso dei Minori in Merlo 1988 e Delzant 2017.

doveva essere edificata la nuova chiesa dei frati. Pertanto, l’operazione dei Tolomei non ebbe successo, specialmente a causa delle vicende politiche che videro la famiglia contrapporsi prima al regime ghibellino, e poi a quello popolare dei Nove, fino a essere progressivamente marginalizzata dalla vita politica cittadina. I rapporti con i frati furono saltuari anche dopo la pace del 1280 fino almeno agli inizi del Trecento, quando la famiglia ebbe modo di riaffermarsi sul piano politico interno e sul mercato internazionale. Ciononostante i legami con i frati, se togliamo quello isolato intessuto con Fredo Tolomei (rettore tra il 1301 e il 1302 degli studenti ultramontani presso l’Università di Bologna), si limitarono a sporadici lasciti testamentari. A questa vicenda in chiaroscuro fa da contraltare il successo del legame instaurato con un’altra famiglia di estrazione mercantile emergente come quella dei Petroni residente nel popolo di San Martino, la quale, nel corso del Trecento, ebbe modo di acquisire il patronato della cappella maggiore e di tutto l’abside destro della chiesa dei frati grazie all’azione di Meschiato, fratello dell’influente cardinale Riccardo Petroni[137].

3.2.2 Firenze

Dinamiche similari a quelle rilevate tra i frati di Siena e le famiglie locali si possono riscontrare a Firenze. Nella città degli anni Quaranta del Duecento, scossa da un’intensa lotta di matrice politico-religiosa, si era formato il nucleo originario della *fraternitas*, e in coincidenza all’istituzione del regime di Popolo nel 1250, fu fondato il primo *locus* cittadino dei frati. Nella zona d’insediamento, il popolo di San Michele Visdomini, numerose famiglie di ceto mercantile e popolare trovarono terreno fertile per lo sviluppo delle proprie attività commerciali[138].

Tra queste, emerse indubbiamente quella dei Falconieri, che almeno a partire dal 1235 risulta iscritta all’Arte di Calimala. Si tratta di un casato originario di Fiesole, trasferitosi a Firenze tra il XII e il XIII secolo, i cui principali esponenti – di chiaro orientamento guelfo – ricoprirono incarichi di prestigio in seno al regime popolare costituitosi nel 1250. Chiarissimo, mercante di panni, fu senz’altro il principale artefice della fortuna familiare, diversificando e ampliando gli interessi finanziari verso le grandi fiere e piazze commerciali del nord Europa, e aderendo inoltre all’Arte del Cambio. Egli assunse, tra le altre cose, l’incarico di consigliere a Firenze nel 1256[139].

In un atto del 2 febbraio 1258 risulta citato come figlio di un certo Falconerio, forse il capostipite della famiglia, insieme ai numerosi nipoti tra i quali spicca Cambio, membro del consiglio degli Anziani nel 1251 e nel 1254, ambasciatore presso il pontefice nel 1259 e capitano dell’esercito a Montaperti nel 1260[140].

[137] Su questo rinvio a Carletti 2021d, pp. 179-192. In generale, il caso di Siena dimostrerebbe come l’opposizione tra guelfi e ghibellini assunse spesso contorni ambigui, e che numerose famiglie cambiarono di schieramento a seconda dei mutamenti economici e politici. Cfr. Piccinni (a cura di) 2008 e Grillo 2018.
[138] Sznura 1975, pp. 54 e sgg..
[139] Tarassi 1982, pp. 312 e sgg.; Luzzati 1994; Gigli 2002.
[140] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, alla data 1257 febbraio 2; Luzzati 1994, p. 369.

Chiarissimo non sembra avere figli nonostante l'età molto avanzata: in una lettera del pontefice Urbano IV del 5 giugno 1264 a lui indirizzata si fa esplicito riferimento ai sessant'anni e più passati a esercitare il commercio di panni a Firenze. Proprio da questo documento emerge la prima notizia di un legame con i frati di Firenze: si tratta della concessione da parte del pontefice, in risposta a una supplica inoltrata da Chiarissimo – preoccupato per la propria salute spirituale e sentendosi in colpa per gli illeciti da lui commessi durante l'esercizio della mercatura – di elargire quanto guadagnato in maniera indebita a beneficio della fabbrica (o di qualsiasi necessità del luogo) dei Servi di Maria di Firenze (a condizione che sia effettuato un proclama pubblico in ogni chiesa cittadina al fine di individuare coloro a cui egli abbia potuto recare danno)[141].

Siamo di fronte a una situazione simile a quella di Siena che videro protagonisti i frati e la famiglia Tolomei: in entrambi i casi l'intervento a beneficio del gruppo religioso riguardava la costruzione della loro chiesa e la salvezza delle anime dei benefattori. Tuttavia, nel caso di Chiarissimo, dalla lettera pontificia traspare un certo coinvolgimento personale nella vicenda; sicuramente fu lui a proporre al pontefice la chiesa dei frati come soggetto beneficiario dei propri guadagni illeciti, il che attesterebbe l'esistenza di un rapporto pregresso. L'apporto di Chiarissimo fu tale da permettere l'inizio dei lavori per la costruzione della chiesa, a cui fece seguito l'indulgenza concessa il 20 maggio 1265 da Clemente IV[142].

Occorre evidenziare come l'azione del Falconieri debba essere inserita all'interno di una strategia di consolidamento del fronte guelfo nella Firenze governata dai ghibellini a partire dalla disfatta di Montaperti del 1260 che vide l'insediamento dei frati assumere il ruolo di punto di coagulo della resistenza interna: abbiamo visto come l'archivio della Parte guelfa vi fosse conservato fin dal 1267.

Nonostante la costante incertezza dello scenario politico degli anni 1270-1300, i Falconieri si affermarono sia sul piano istituzionale, ricoprendo numerosi incarichi di vertice nelle magistrature di Firenze, sia su quello economico, esercitando una redditizia attività bancaria presso la curia pontificia e le grandi corti d'Europa occidentale (soprattutto presso il re d'Inghilterra)[143].

A causa delle lacune documentarie, non sono molte le notizie che ci rivelano la natura dei rapporti intercorsi in questo periodo tra la famiglia e i frati, i quali dovettero consolidarsi fortemente. Falco di Ugo Falconieri, nipote di Chiarissimo e Priore di Porta San Pietro nell'anno cruciale del 1282, compare tra i sostenitori del capitolo generale dell'Ordine tenutosi a Firenze nel maggio del 1289, arbitro e 'amico comune' di una controversia territoriale tra i frati e un gruppo di laici negli anni 1291-1292 ed estensore di un lascito testamentario ai frati di un moggio di grano annuale per sette anni nel maggio del 1295[144].

[141] Dal Pino 1972, I, pp. 945-946; II, pp. 29-30 doc. I 11.
[142] Dal Pino 1972, II, pp. 34-35 I 13. Cfr. soprattutto Casalini 1967.
[143] Luzzati 1994, p. 370.
[144] Dal Pino 1972, II, pp. 407, 408-409, 411, 412, 453; Casalini (a cura di) 1995*,* p. 71; Casalini (a cura di) 1998*,* p. 276; Raveggi (a cura di) 2013, p. 5.

Anche Gaddo di Forese, discendente di un altro ramo della famiglia e Priore negli anni 1292-1293 e 1299-1300, non fu da meno nel dimostrarsi molto legato ai frati, facilitando l’acquisto di alcuni terreni necessari per l’ampliamento della piazza antistante il loro complesso e saldando, tra le altre cose, un debito di venti fiorini d’oro contratto dal convento con la compagnia dei Pazzi[145].

Del resto, la presenza documentata a partire dal 1300 presso il convento di un certo fra Albizzo Falconieri attesterebbe il rapporto privilegiato instaurato tra la famiglia e la chiesa di Santa Maria Cafaggio[146]. Le donne del casato, invece, a fronte anche della riluttanza dei frati di interagire con le esperienze regolari femminili, sembrano preferire gli ambienti laico-penitenziali gravitanti intorno ai conventi e alle chiese dei Predicatori e dei Minori[147].

A ogni modo, fu probabilmente nelle ultime decadi del Duecento che fu commissionato l’imponente monumento funebre sospeso raffigurante in posizione centrale lo stemma dei Falconieri, affiancato da ambo i lati da un falco – emblema della famiglia – ghermente tra gli artigli la chiesa di Santa Maria di Cafaggio. Sul margine superiore del sepolcro, almeno dal Seicento conservato nel chiostro grande della Santissima Annunziata, campeggia l’iscrizione seguente:

> Sepulcrum providi viri domini clarissimi de falchoneriis qui pro remedio sue a(n)i(m)e fundari hedificari et | conpleri fecit totam presentem ecclesiam ad onorem dei et beate marie virginis gloriose[148].

In origine, l’opera fu sicuramente collocata all’interno della chiesa, forse per celebrare il completamento della fabbrica messo in evidenza sia dal verbo ‘*conpleri*’, utilizzato nell’iscrizione, sia dal modello scolpito dell’edificio. L’intento principale dei Falconieri era quello non solo di riaffermare i propri meriti, e con questi anche i diritti patronali, sulla fondazione ed edificazione della chiesa dei frati – legandola a doppio-filo con le sorti della famiglia – ma anche quello di onorare la figura di Chiarissimo – morto forse nel 1265 –, fondatore oltre che benefattore della chiesa e maggiore artefice delle fortune economiche del casato. La committenza del monumento s’inseriva pienamente nel periodo d’apogeo politico-economico di fine del Duecento della famiglia, culminante con la conclusione della chiesa dei frati[149].

Pertanto, agli inizi del XIV secolo, l’avvicinamento alla fazione dei Bianchi fece declinare la presenza dei componenti della famiglia nelle posizioni di vertice di Firenze ma certamente non il suo patrimonio economico, soprattutto quello immobiliare che per tutto il corso del Trecento si mantenne cospicuo. I rapporti con i frati continuarono a rivelarsi eccellenti, perlomeno a livello di alta gerarchia: dal registro di Andrea Balducci si ha notizia di costanti rapporti a Bologna nel

[145] Dal Pino 1972, II, pp. 531-532; Casalini (a cura di) 1995, pp. 77-78, 85, 86; Raveggi (a cura di) 2013, pp. 17, 27.
[146] ASF, *NA*, 9486, c. 20, alla data 1314 marzo 17; Dal Pino 1972, II, pp. 525, 530, 542.
[147] Dal Pino 1972, pp. 476, 525, 571; Luzzati 1994, p. 370.
[148] Bartalini 2005, p. 186.
[149] Casalini (a cura di) 1995, pp. 52 e sgg..

1305, in un contesto di aspra lotta tra Bianchi e Neri, tra il priore generale e Bandino di Cambio Falconieri, consigliere e Priore di Firenze rispettivamente nel 1282, 1285, 1293, 1301 e nel 1283-1284, 1286, 1290, e podestà di Bergamo nel 1294[150].

Certamente, il convento fiorentino si trovava in una posizione estremamente delicata a fronte di una situazione politica che stava mutando a favore del guelfismo nero, esemplificato anche dai dissidi interni all'Ordine emersi durante il capitolo generale di Perugia del maggio 1305. Il trionfo dei Neri e l'affermazione dei frati all'interno del contesto cittadino fu l'occasione per altre famiglie come gli Sgarigli, gli Alfani e i Guadagni, di rapportarsi con la chiesa e il convento commissionando la costruzione di cappelle private[151].

Nel corso del primo Trecento il luogo rimase comunque il principale punto di riferimento della *pietas* religiosa dei Falconieri, attestato dai numerosi lasciti rivolti ai frati e dalle sepolture disposte dai suoi membri presso la chiesa[152]. In questo frangente, anche il rapporto con le donne della famiglia sembra consolidarsi: il 6 maggio 1323 il priore generale Pietro da Todi, in occasione del capitolo generale di Firenze, indirizzò una lettera di partecipazione ai beni spirituali dell'Ordine a Guiduccia Falconieri, figlia del Chiarissimo padre di Alberto, morta nel marzo del 1340 durante una grave carestia e sepolta presso la chiesa dei frati[153]; per certi aspetti, ancora più significativo il codicillo testamentario del 27 aprile 1338 di Lippa, figlia di Mimmo Falconieri e vedova di Nero Riccomanni, tramite il quale si era premunita di modificare il proprio luogo di sepoltura dalla chiesa di Santa Croce dei Minori a quella dei Servi di Maria[154].

Gli anni Quaranta segnarono certamente un punto di svolta per il nostro discorso. Prima la grande carestia del 1340 e poi l'epidemia di peste degli anni 1347-1350 sconvolsero Firenze modificando la natura stessa delle interazioni sociali e religiose[155]. Per quanto riguarda i Falconieri, le donne sembrano avere la peggio: tra il marzo e il luglio del 1340 ne morirono quattro, tra cui Guiduccia, tutte sepolte presso la chiesa dei frati[156].

Purtroppo, in mancanza di notizie riguardanti il periodo, risulta difficile quantificare con esattezza il numero dei defunti della famiglia. Tuttavia, la costruzione di una nuova cappella disposta da Chiarissimo, figlio di Alberto, nel proprio testamento si rivela in questo senso un dato significativo: il 13 luglio 1350 fu rogata una quietanza di pagamento della somma di 200 fiorini d'oro consegnata a Neri Fioravanti da Andrea Neri Lippi – solvente con il denaro della compagnia di San Michele in Orto – per le spese riguardanti il necessario per la costruzione di una cappella presso la chiesa dei frati[157]. Neri era un rinominato scalpellino e

[150] Luzzati 1994, p. 369; *Registro Balducci*, pp. 52, 53, 54.
[151] Taucci 1942, p. 109.
[152] ASF, *NA*, 11389, c. 290r; *CRSF*, 119, filza 606, *Introitus*, cc. 13r, 15v; 608, *Introitus*, c. 14r.
[153] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, c. 20r; *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1323 maggio 6 (edizione in Giani 1719, I, p. 245). Cfr. Dal Pino 2001a, p. 714.
[154] ASF, *NA*, 11389, c. 290r; *CRSF*, 119, filza 611, *Introitus*, c. 35r.
[155] Day Jr. 2002. Sulle carestie a Firenze cfr. De la Roncière 2011.
[156] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, cc. 20r. 28r, 30r, 31v, 32r, 35r, 43v, 44v.
[157] Milanesi 1893, p. 47; Taucci 1942, p. 109.

architetto, impegnato negli anni Quaranta nella costruzione del palazzo del Podestà e nell'esecuzione di una serie di progetti inerenti la viabilità cittadina[158].

La cappella, intitolata a san Donnino, fu collocata sul lato destro della navata nel capo-croce di un allora probabile transetto, dove oggi si conserva una teca con dentro il corpo di una donna attribuito a Giuliana Falconieri[159]. Lo scopo dell'operazione era sicuramente quello di supplire alla mancanza di spazio per la sepoltura interna dei componenti del casato che prima, forse, erano inumati in un'altra cappella di impossibile collocazione o, addirittura, presso la maggiore, riservata di norma alla famiglia del fondatore o del principale benefattore della chiesa. D'altronde, occorre evidenziare come la committenza s'inserisse in un contesto di forte crisi capace, nondimeno, di far sorgere nuove forme di religiosità popolare come il culto miracoloso sorto intorno all'affresco dell'Annunciazione databile agli anni Cinquanta[160].

In corrispondenza alla diffusione della devozione verso l'icona mariana, le grandi famiglie non tardarono a ritagliarsi il proprio spazio privato all'interno della chiesa: oltre alla cappella commissionata da Chiarissimo Falconieri, occorre menzionare l'ottenimento da parte dei Pazzi del patronato sulla cappella di san Jacopo nel 1348, sul quale sorsero dei contrasti con i frati subito ricomposti nel febbraio del 1351, e la fondazione delle cappelle dei Palagio nel 1353, degli Antella nel 1360 e dei Cresci nel 1363[161].

Se da un lato, la presenza di un certo fra Angelo di Forese Falconieri tra i partecipanti del capitolo del convento negli anni 1356-1357 testimoni ancora la stretta vicinanza della famiglia ai frati[162], la crescita esponenziale del culto dell'icona presente nella chiesa – divenuta 'santuario' grazie alle indulgenze papali del 1361 e del 1370 e luogo di celebrazione civica in occasione del 25 marzo[163] – indusse i Falconieri, intenti a contrastare il proprio declino politico, di riaffermare i privilegi di natura patronale che sarebbero spettati loro sulla chiesa fin dalla sua fondazione. Il 13 aprile 1373, il capitolo del convento riunito dal priore generale Antonio Mannucci e dal priore locale Marco da Borgo Sansepolcro, elesse come procuratore fra Pietro Guadagni d'Arezzo con lo scopo di sovrintendere la causa sorta tra i frati e i Falconieri, i quali

> [...] dicebant et asserebant olim bone memorie egregium virum dominum Chiarissimum de dictis Falconeriis progenitore suis fuisse fundatorem totius dicte ecclesie sancte Marie servorum de Florentia, et ob hoc per ipsos fratres non posse nec debere in ipsa ecclesia pingi vel sculpi facere aliqua arma alicuius alterius persone preterquam arma domus et progenie prefate nec etiam aliquos alios quam

[158] Friedman 1997.
[159] Casalini 1995, pp. 60-61.
[160] Casalini 1998f, in part. 13-16, 20-26, 32-45.
[161] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1348 luglio 13; *NA*, 2540, cc. 111r-112r, 112v-113r, 113r-114v; Taucci 1942, p. 111 e sgg.; Casalini 1995, pp. 59-64.
[162] ASF, *NA*, 2543, cc. 2r, 77r-78r.
[163] Casalini 2001; Faccioli 2013, pp. 62-64.

> dictos nobiles viros de dicta domus et progenie ad sepulturam recipere etiam corpus ecclesie supradicte[164].

Il privilegio avanzato dalla casata fu fermamente negato dal priore generale in persona, il quale – insieme al capitolo – si era affidato a una figura avvezza a questo genere di situazioni come Pietro Guadagni d'Arezzo, reduce da una serie di vertenze che lo videro protagonista nei decenni precedenti[165]. Il 20 aprile successivo, Pietro e i principali membri della famiglia Falconieri, ossia Niccolò di Guido, Niccolò, Diedi e Zanobi – tutti e tre figli di Forese –, Bandino di Bernardo, Paolo di Jacopo e Matteo di Berto, fecero compromesso, alla presenza tra gli altri del noto dottore in decreti Lapo da Castiglionco[166]. Purtroppo non si ha notizia dei contenuti del lodo emesso: i Falconieri continuarono a farsi inumare all'interno della chiesa e a sostenere economicamente i frati in occasione delle festività mariane[167]. Dalla rivendicazione emerge l'intento di riaffermare da parte loro il patronato esclusivo sull'intera chiesa, proibendo a qualunque altra famiglia di dipingere o scolpire i propri stemmi e seppellire i propri componenti al suo interno[168].

La pretesa dell'eventuale patronato sulla chiesa da parte del casato fu una prova di forza resasi necessaria dall'incremento del numero di cappelle commissionate nel corso del Trecento da importanti famiglie del periodo ma, a parte questo, risulta significativo il rifiuto da parte del priore generale e dei frati di conformarsi ai diritti reclamati dai Falconieri, sia per ragioni puramente economiche e di prestigio sia per una presa di coscienza del proprio ruolo di direzione spirituale in riferimento all'insieme della *civitas* e non solamente a una singola famiglia.

Pertanto, il grado d'influenza che i Falconieri ebbero sulla chiesa nel corso dei secoli XIII-XIV emerge in tutta la sua evidenza dal lodo emesso il 13 gennaio 1455 da Antonino Pierozzi, vescovo di Firenze, arbitro d'eccezione al quale i frati e il casato, rappresentato da Antonio e Paolo, si affidarono per dirimere un'ulteriore controversia sorta nel contesto dei lavori per la tribuna di Michelozzo di Bartolomeo, che si conclusero nel 1477. La sentenza prevedeva quanto segue:

- che nessuno stemma o insegna dei Falconieri sia rimosso dai frati da '*super portam muri antiqui*' della chiesa, il quale deve rimanere affisso in quel punto in perpetuo; nel caso il muro venga distrutto i frati siano obbligati di affiggere lo stemma della famiglia sulla sommità intatta del muro;
- che i monumenti funebri o lastre tombali dei Falconieri sui quali sono presenti epitaffi o epigrammi rimangano fissi e non siano traslati senza licenza degli stessi su pena di mille fiorini d'oro;

[164] ASF, *Diplomatico*, *Arte dei Mercatanti o Arte di Calimala*, 1373 aprile 13.
[165] Si veda, per esempio, il caso della controversia con i Minori di Montepulciano: *Ristretto*, cc. 13v-15r, n. 24, 16r, n. 26, 30v-31r, n. 58, 51v-52r, n. 106, 61v-62v, n. 129; ASS, *Archivio Bucelli*, *Diplomatico*, mazzo 4, n. 114; Mazzolai 2005, n. 119.
[166] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1373 aprile 20.
[167] ASF, *CRSF*, 119, filza 683, *Introitus*, cc. 10r, 10v.
[168] In generale, su questo si veda Frova 2015.

- che i frati e il priore del convento possano liberamente distruggere la cappella maggiore e costruire al suo posto qualunque edificio con stemmi e insegne propri;
- che nell’atrio anteriore della chiesa, recentemente costruito dai frati, non siano affissi gli stemmi dei Falconieri o di chiunque altro eccetto quello del convento, il quale può essere affisso sopra la porta dell’atrio;
- che Antonio Falconieri saldi dieci fiorini d’oro al maestro Michelozzo da spendere per la manutenzione e l’ornamento del tabernacolo della cappella di san Donnino situata in chiesa;
- che siano affissi gli stemmi o le insegne dei Falconieri sulla volta della cappella di san Donnino;
- che i frati e il priore del convento siano tenuti a saldare entro due anni, a Paolo Falconieri (se vivente), oppure (se deceduto) ad Antonio, cento fiorini d’oro per le necessità della cappella di san Donnino;
- che i frati e il priore del convento siano tenuti a saldare in occasione della festa di santa Maria una libbra di cera ciascuno a Paolo, Antonio, Giovanni, Zanobi e ai loro discendenti preso gli usci delle loro case;
- che i frati e il priore del convento siano tenuti a porre due lapidi con gli stemmi dei Falconieri presso la sepoltura situata al presente davanti la cappella maggiore, provvedendo che vi permanga in perpetuo;
- che i frati e il priore del convento possano liberamente in chiesa erigere cappelle e altari e concedere il patronato a chiunque volessero senza, tuttavia, rimuovere le lapidi, le sculture e gli stemmi dei Falconieri nei luoghi dove al presente sono posti e affissi[169];

Senz’altro, un primo dato da evidenziare riguarda l’attenzione posta sulla conservazione di stemmi, lastre tombali e monumenti funebri da parte dei Falconieri, che sembrano marcare la chiesa in diversi punti, anche se l’unica ubicazione citata risulta essere lo spazio superiore alla porta del muro antico[170]. Il permesso dato ai frati di distruggere liberamente la cappella maggiore indurrebbe a pensare alla presenza di monumenti, tombe o stemmi della famiglia al suo interno; sicuramente di fronte alla cappella era posta una sepoltura, forse di un Falconieri, sul quale i frati erano tenuti a porre lo stemma della famiglia.

Nel complesso, dal lodo emerge tutto un apparato figurativo ancora esistente e marcante tutta la chiesa che i Falconieri si limitarono a preservare dalle distruzioni e ristrutturazioni; pertanto, si tratta di un contesto che risale chiaramente al passato, sicuramente prima del 1373; infatti, l’attenzione di Paolo e Antonio sono interamente rivolte alla cappella familiare intitolata a san Donnino, che dovrebbe corrispondere a quella commissionata nel 1350 a Neri Fioravanti, e all’influenza sociale acquisibile tramite le feste mariane. Tuttavia, i due Falconieri non esitarono a mantenere intatti i simboli e, soprattutto, la memoria familiare che contribuirono a incrementare il prestigio politico ed economico del casato.

[169] Giani 1719, I, pp. 493-494. Cfr. anche Casalini 1978, pp. 44-45.
[170] Casalini 2009.

Dal canto loro, i frati ne uscirono chiaramente vincitori, proiettati verso quei lavori della tribuna che avrebbero trasformato radicalmente la chiesa nel corso del secondo Quattrocento. La riappacificazione con i Falconieri potrebbe aver influenzato il frate predicatore Paolo Attavanti (che scrive nell'ultimo quarto del XV secolo) nel far discendere dal casato Alessio e una certa Giuliana, ritenuti rispettivamente fratello e figlia di Chiarissimo (il supposto *fundator* della chiesa)[171]. Occorre sottolineare come per entrambi l'accostamento non sembra trovare riscontri positivi nelle fonti anteriori. Per quanto riguarda Alessio, appartenente al nucleo originario dei Servi di Maria almeno dal 1251 e vissuto fino al 1310, i numerosi dati documentari e le fonti agiografiche risalenti fino al XV secolo non offrono nessun riferimento in merito; mentre per Giuliana – ritenuta tra le altre cose fondatrice del secondo ordine dei Servi di Maria nel 1305 (il suo nome non compare mai tra le numerose fonti disponibili) –, come ha ben sottolineato Dal Pino, si tratterebbe di una chiara elaborazione tardiva ideata dall'Attavanti – poi ripresa dagli eruditi posteriori – al fine di offrire un punto di riferimento comune alle esperienze religiose femminili che solamente a partire dalla fine del Trecento cominciarono a organizzarsi intorno agli insediamenti dei frati: come nel caso dei fondatori dell'Ordine, anche in questa circostanza fu necessaria una riflessione agiografica attualizzante al fine di colmare le lacune del passato e le carenze carismatiche di alcune figure, come nel caso di Giovanna da Firenze, la quale a partire dal Quattrocento sembra emergere come principale beata dell'Ordine ma tuttavia presto sostituita da Giuliana[172].

Se per i Falconieri il legame con la chiesa di Santa Maria di Cafaggio era concepito in maniera esclusiva e univoca, nel caso dei Petroni a Siena, l'influenza della famiglia esercitata nel tessuto ecclesiastico cittadino permise loro di consolidare molteplici rapporti con altre esperienze religiose e luoghi di culto, non limitandosi unicamente alla chiesa di San Clemente[173]. Pertanto, nonostante il legame di natura patronale creatosi a Firenze con la famiglia Falconieri, i frati non si dimostrarono particolarmente rigidi nel rapportarsi con altri casati di una certa rilevanza, fermo restando il fatto che ci troviamo di fronte comunque a gruppi familiari provenienti dal medesimo ambiente politico, economico e sociale, spesso legati tra loro da oculate politiche matrimoniali.

3.2.3 Lucca

I frati riuscirono a catalizzare l'interesse di famiglie economicamente dinamiche, spesso impegnate in prima linea per l'affermazione politica del fronte filo-papale e popolare nel corso del Duecento.

In questo senso, si potrebbe aggiungere l'esempio di Lucca. I frati, forti delle relazioni con alcune famiglie di Firenze esiliate, furono chiamati a gestire – forse verso gli anni 1263-1264 – la chiesa di San Michele, detta degli Avvocati dal nome

[171] Attavanti 1910b, pp. 119 sgg.. Cfr. soprattutto Dal Pino 2001, pp. 712-713. Sull'Attavanti si veda Besutti 1983.
[172] Benvenuti Papi 2018b, pp. 133-134.
[173] Carletti 2021d, pp. 186-189.

della famiglia che ne deteneva il patronato fin dal XII secolo[174]. L’affermazione di questo gruppo familiare fonda le proprie radici nei secoli XI-XII quando alcuni suoi membri, provenienti dal ceto notarile e giuridico emergente, acquisirono importanti incarichi di natura giurisdizionale (avvocatizia e vicedominale) per conto dell’istituzione marchionale, vescovile e regia, durante la fase delicata di passaggio al regime comunale. Agli inizi del XIII secolo, la famiglia – divenuta *domus* consortile detentrice di un discreto patrimonio fondiario – con l’appoggio dell’imperatore fu protagonista della gestione del potere territoriale comunale. Tuttavia, dopo il 1241, a seguito di una controversia con i titolari di San Martino, persero il monopolio delle cariche avvocatizie presso la curia del vescovo[175].

L’accoglienza data ai frati negli anni turbolenti dell’affermazione ghibellina a Firenze fu certamente un modo per gli Avvocati di consolidare le relazioni con le famiglie guelfe fuoriuscite come i Tosinghi o gli Adimari ma anche di rinnovare l’offerta religiosa della propria chiesa, concedendo la *cura animarum* a un gruppo religioso di recente fondazione.

I frati non esitarono ad adeguarsi a pratiche cultuali differenti da quelle a cui erano abituati – a carattere prevalentemente mariano – riguardanti in questo caso il culto di san Michele[176]. Della situazione dell’Ordine, resa precaria dal canone 23 del concilio di Lione del 1274, furono senz’altro ben informati sia gli Avvocati sia le istituzioni ecclesiastiche locali. Nel febbraio 1285 i principali membri del casato decisero d’intervenire per risolvere la situazione dei frati, promuovendo la loro unione – insieme a tutti i loro beni – con i canonici regolari di Santa Maria di Frigionaia, i quali erano posti al sicuro dalle restrizioni del concilio grazie a un intervento precedente di Gregorio X del 7 ottobre 1272[177].

Infatti, la circostanza nella quale i Servi di Maria si erano trovati (ossia inclusi tra gli ordini cassati), ebbe il rischio di far precipitare i rapporti tra la famiglia e il clero locale con il pericolo d’emarginarla da un contesto politico favorevole dominato da famiglie aristocratiche e popolari del fronte guelfo ‘radicale’[178]. Nonostante alcune defezioni, il legame rimase saldo, anche a fronte della bolla di protezione del pontefice concessa al convento dei frati nel 1288[179].

Nel corso del primo Trecento, l’influenza della famiglia fu drasticamente ridimensionata. Nello statuto del 1308, essa fu inserita tra i numerosi casati colpiti dalle disposizioni anti-magnatizie stabilite dal regime popolare, nonostante

[174] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1264 febbraio 1°. Cfr. Dal Pino 1972, II, p. 245 doc. III 56

[175] Savigni 1996, pp. 53 e sgg..

[176] Sul noto culto a san Michele Arcangelo e i diversi santuari sparsi in Europa cfr. almeno Bouet, Otranto, Vauchez (a cura di) 2007.

[177] Dal Pino 1991, pp. 111-112; Etenzi 2012, pp. 181 e sgg.. Nel Trecento si hanno notizie riguardanti il passaggio a Firenze di alcuni frati di ‘Frigonaia’. Cfr. ASF, *CRSF*, 119, filza 606, *Exitus*, c. 8v; 681, *Exitus*, c. 42v.

[178] Poloni 2009, pp. 143 e sgg..

[179] Si ha notizia tramite alcuni atti della cancelleria vescovile datati 1285 di un certo ‘*presbiter Philippus olim frater ordinis fratrum Servorum*’. Cfr. Archivio storico diocesano di Lucca, *Libri Antichi*, vol. 7, cc. 10v, 14r, 94r. Per la bolla cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 70-71; I, p. 1168.

detenesse ancora il controllo delle matricole del Collegio notarile lucchese[180]. Fu soprattutto a partire dall'avvento delle signorie popolari e filo-imperiali di Uguccione della Faggiola e Castruccio Castracani che gli Avvocati furono progressivamente emarginati dalla vita politica cittadina[181]: in ambito ecclesiastico, questo lo si riscontra con l'affermazione del capitolo della cattedrale di San Martino a scapito del potere vicedominale esercitato dalla famiglia fin dal XII secolo[182].

Alcuni atti di natura patrimoniale e l'entrata in convento nel 1350 di un certo Giovanni, esponente della famiglia, sono forse ulteriori indizi del declino economico degli Avvocati, reso inarrestabile dall'epidemia degli anni 1348-1350[183]. In questo contesto di generale rimodulazione degli assetti sociali e religiosi occorre inserire l'acquisizione da parte dei frati della cura della limitrofa chiesa di San Lorenzo dei Corvaresi, la quale ben presto era divenuta la loro sede privilegiata. Il rapporto con la chiesa di San Michele e la famiglia Avvocati sembra infatti definitivamente rompersi nel corso degli anni Sessanta del Trecento[184].

Proprio nel 1360, il priore generale Vitale da Bologna diede il suo consenso per onorare il lascito testamentario disposto il 19 aprile 1348 da Azzolino Simonetti di 2800 fiorini d'oro per costruire un convento con chiesa, chiostro, dormitorio, infermeria e orto nel quale sarebbero dovuti abitare dodici frati con il compito di celebrare gli uffici divini per la sua anima. Il luogo prescelto fu l'orto vicino alla chiesa di San Lorenzo a Lucca invece che nella zona di Moriano – situata nella zona comitale settentrionale – precedentemente indicata nel testamento. Azzolino era uno dei maggiori mercanti-banchieri di Lucca con un giro d'affari vastissimo comprendente Pisa, Firenze, Venezia, Parigi, Bruges, i regni di Francia e Inghilterra e l'Impero germanico. La sua famiglia di estrazione aristocratica era riuscita ad affermarsi tra il XIII e il XIV secolo con il fronte popolare del guelfismo nero[185].

Il lascito ai Servi di Maria fu indubbiamente rilevante, da contestualizzare nel particolare quadro socio-religioso creato dall'epidemia, le cui ragioni – tuttavia – sono difficilmente determinabili. Infatti, non abbiamo nessun indizio sulla tipologia del rapporto pregresso intessuto tra Azzolino, o ancora la famiglia Simonetti, e i Servi di Maria.

Pertanto, a sottolineare il peculiare legame reciproco costruito, risulta essere la singolarità del lascito che non sembra coinvolgere altri soggetti comunitari cittadini. Da qui emerge in tutta la sua eloquenza la *pietas* religiosa del mercante, riscontrabile anche nel caso di Niccolò Acciaioli, capace di investire per la salvezza della propria anima ingenti risorse economiche fino a fondare un intero

[180] Bongi (a cura di) 1867, pp. 113, 241-244, 244.
[181] Tirelli 1979.
[182] Coturri 1984-1985; Green 1984-1985.
[183] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1310 settembre 5; *Recuperate*, 1339 febbraio 24; *Archivio dei Notari*, 121, c. 79. Sulle conseguenze dell'epidemia nel contesto lucchese cfr. Leverotti 1988.
[184] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1349 aprile 9, *S. Maria Forisportam*, 1349 aprile 9.
[185] AGOSM, *Diplomatico*, 1352 aprile 17, 1352 giugno 15, 1360 novembre 13; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 33-34 n. 35; Del Punta 2004; Poloni 2009, pp. 168-181.

complesso monumentale adibito a un culto prevalentemente privato come la Certosa del Galluzzo[186].

3.2.4 Alessandria

Questa predisposizione d’interagire nei diversi contesti d’insediamento con le maggiori famiglie presenti sul territorio la ritroviamo anche uscendo dal contesto toscano. Ad Alessandria, l’insediamento dei frati presso la chiesa di Santo Stefano nel quartiere Bergoglio nel 1295 fu probabilmente sostenuto dalla famiglia Guasco d’Alice. Si tratta di un ramo della famiglia feudataria dei Guasco, appartenente all’alta aristocrazia militare alessandrina. Nel corso del XIII, il casato si era affermato parteggiando per i guelfi e poi per gli Angioini. Tra il Duecento e il Trecento alcuni membri assunsero incarichi di prestigio quali il podestariato di Milano, Bologna, Piacenza[187].

Nel peculiare contesto cittadino, il potere era spartito con i del Pozzo, come emergerebbe dal numero di esponenti dei due casati che si avvicendarono alla carica di arcidiacono del capitolo cattedrale[188]. Di fatto, i canonici, nell’assetto ecclesiastico di Alessandria esercitarono direttamente prerogative riservate di norma al vescovo diocesano, agendo in maniera autonoma dalla diocesi di pertinenza, ossia quella di Acqui, a cui la sede alessandrina era stata unita agli inizi del XIII secolo[189].

La chiesa di Santo Stefano, fin dal XII secolo dipendente dal capitolo, fu nel corso del secondo Duecento concessa ai Saccati, le cui vicende locali risultano abbastanza oscure, per poi – in seguito alla progressiva sparizione del loro Ordine – essere assegnata nel 1295 ai Servi di Maria. Il quartiere d’insediamento denominato Bergoglio fu particolarmente affollato di esperienze religiose e oggetto di una generale riqualificazione urbanistica nel corso del XIII secolo[190]. Le grandi famiglie cittadine compresero bene l’importanza strategica del quartiere nelle dinamiche difensive, economiche e religiose di Alessandria, adoperandosi nell’affermarvici la propria influenza.

In questo contesto si dovrebbe inquadrare il consolidamento del rapporto tra i frati, la chiesa di Santo Stefano e la famiglia Guasco, reso ufficiale e indissolubile dalla lettera di partecipazione ai beni spirituali dell’Ordine a lei destinata, redatta il 22 agosto 1314 dal priore generale Pietro da Todi secondo quanto riportato da alcuni eruditi alessandrini. La data di emanazione della lettera riflette l’importanza del legame poiché si tratta del giorno di elezione di Pietro da Todi a generale dell’Ordine in occasione del capitolo ‘straordinario’ di Rimini. Un ruolo rilevante nello sviluppo dell’insediamento lo avrebbe avuto un certo Bonifacio d’Alice

[186] Su Niccolò Acciaioli si veda ora Andreini *et al.* (a cura di) 2020.
[187] Ghilini 1666, pp. 50 e sgg.; Ghiglia 1892, in part. pp. 116-117; Bordone 2011; Luongo 2011.
[188] Chenna 1785-1792, II, pp. 121 e sgg..
[189] Polonio 1970, 2002; Pistarino 1978.
[190] Chenna 1785-1792, II, pp. 212-218. Sul quartiere Bergolio cfr. Calorio 2000.

Guasco, patrocinatore di un'indulgenza per la chiesa di Santo Stefano presso il pontefice, ottenuta il 15 novembre 1300[191].

Una pergamena del 26 novembre 1319 ci offre preziose informazioni sul grado d'influenza acquisito dalla famiglia nel contesto religioso e politico cittadino e della natura del rapporto intessuto con il soggetto comunitario: si tratta di un mandato di Oddone Guasco, arcidiacono della cattedrale, a due Servi di Maria, Ambrogio da Milano e Tommaso d'Asti, di officiare e amministrare i sacramenti presso la chiesa di Santo Stefano, poiché in quel frangente era priva di sacerdoti[192]. Dal punto di vista dell'azione pastorale siamo di fronte a una tipologia di relazione simile a quella costruita negli altri contesti cittadini, ossia di piena sottomissione alla giurisdizione ordinaria, che si tiene a ribadire in ogni sua forma.

Nel corso del Trecento e del Quattrocento, sono numerose le notizie di lasciti testamentari dei membri della famiglia nei riguardi della chiesa, scelta solitamente come luogo delle proprie sepolture. Nei rapporti religiosi, e anche di natura economica, furono coinvolti sia gli esponenti del ramo dei 'de Alice' sia quello principale. Al contrario delle altre famiglie, i cui membri professatisi frati – come nel caso di Albizzo e Angelo Falconieri, o ancora Giovanni degli Avvocati – non ricoprirono incarichi di grande rilievo all'interno dell'Ordine, per i Guasco occorre evidenziare la carriera interna di Antonio tra XIV e XV secolo, il quale raggiunse gli apici della gerarchia ecclesiastica[193].

Nel caso di Alessandria i frati riuscirono a costruire un rapporto peculiare con i Guasco in un quadro parrocchiale ben riconoscibile e controllato dal capitolo cattedrale, che permise loro di non scompaginare i fragili equilibri viciniali con le altre esperienze religiose insediatesi nel quartiere di Bergoglio. In generale il contesto alessandrino si presentava profondamente diverso nelle sue strutture politiche, economiche e religiose rispetto a quelli dell'Italia centrale. Questo lo s'intravede nel rapporto instaurato con una famiglia non di estrazione mercantile ma proveniente dall'aristocrazia militare e feudataria.

[191] Giani 1618b, c. 160r; Chenna 1785-1792, II, pp. 212 e sgg.; Vicentini 1923, pp. 4-5.

[192] Torino, Archivio di Stato, *Sezione corte*, *Archivi di famiglie e persone*, *Amoretti d'Envie e Guasco di Castelletto*, busta 11, 1319 novembre 26.

[193] Torino, Basilica di Superga, Archivio storico della Provincia Piemontese dell'ordine dei Servi di Maria, *Convento di Alessandria (1287-1957), Pergamene e atti antichi*, mazzo A, n. 1, fasc. 13, 14, 15, 16, 19, 20, 23, 25, 28, 29, 31; mazzo B, n. 2a, fasc. 20, 24, 70; AGOSM, *Diplomatico*, *Alessandria*, 1461 gennaio 21. Antonio compare tra i sottoscrittori dell'atto che rimosse Gregorio XII e Benedetto XIII dalla carica di pontefice il 28 maggio 1409 presso la sagrestia dei Minori di Pisa e soprattutto tra i principali collaboratori dell'appena eletto Pietro Filargio con il nome di Alessandro V nel giugno-luglio del 1409; questi l'avrebbe, forse, eletto vescovo di Fondi e, in seguito, governatore di Roma insieme a Ottone Colonna, protettore dell'Ordine dal 1407 (futuro Martino V). Cfr. Giani 1719, I, p. 378; Berardo 1931, pp. 49-50; Taucci 1933d, p. 30; Roschini 1976, pp. 76-77; Dal Pino 1997f, pp. 338-339, 341-343; Montagna 1997, p. 22; Citeroni 2009b, p. 181; Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 238, 264-265 n. 38.

3.2.5 Le famiglie signorili

All’avvento delle signorie cittadine in Italia centrale e settentrionale, nel caso dei Servi di Maria si avverte chiaramente una mutazione nelle dinamiche di rapporto con le famiglie egemoni. Infatti, nella maggioranza dei casi, la chiesa dei frati fu sottoposta all’influenza, o direttamente al patronato, della famiglia al potere. La ragione principale di questo risiede, tra le altre cose, nel ritardo della presenza dei frati che permise ai signori cittadini di promuovere l’insediamento in prima persona. A tal riguardo, il rapporto con il signore e la sua famiglia fu prerogativa necessaria per l’inserimento nel contesto cittadino.

Nel caso di Rimini i Malatesta ebbero un ruolo cruciale in questo senso. Il 28 ottobre 1312, Guido – priore del convento di Forlì e vicario del provinciale di Romagna – acquistò da un certo Matteo, detto Cappuccino e figlio di Cappuccio, una casa ‘*partim muratam et copertam de cuppis in qua continentur tres stationes positam in contrata sancte Marie in curte*’ appartenente al monastero di San Giuliano. L’edificio, confinante con la ‘*platea maior*’, la ‘*via publica*’, i beni degli eredi di Giovanni Malatesta e del suddetto Matteo, fu venduto al frate per il prezzo di 600 lire ravennati piccole, 500 delle quali furono saldate da Malatesta, detto Malatestino. Costui agiva in quanto fideiussore del padre Malatesta da Verrucchio che dispose nel proprio testamento un lascito ‘*pro male ablatis incertis expendendis in faciendo fieri unam capellam seu ecclesiam*’. Il sito era situato presso la contrada di Santa Maria in Corte nel quartiere di Santa Colomba, non lontano dal ponte Tiberio, una zona mediamente urbanizzata e non distante dal centro segnata da intensi traffici commerciali e umani, dove – tra le altre cose – la famiglia Malatesta era in possesso di alcuni beni. La chiesa fu ben presto costruita e tutt’oggi risulta esistente nel suo rifacimento settecentesco. Casato di tendenza guelfa, i Malatesta conquistarono il potere assoluto a Rimini nel corso del secondo Duecento tramite l’azione di Malatesta da Verrucchio, deceduto nel 1312. Gli succedette il figlio Malatestino che fin da subito si preoccupò di soddisfare i lasciti testamentari del padre, come dimostrerebbe il sostegno economico dato ai frati per l’acquisizione dell’edificio presso il quale sarebbe sorta la loro chiesa. Non sappiamo cosa, o chi, indusse Malatestino a favorire nello specifico i Servi di Maria rispetto a un altro gruppo religioso. Un ruolo di primo piano nell’insediamento lo ebbe il vescovo Federico, eletto nel 1303. In un primo momento egli commissionò un *consilium* il 27 novembre del 1312 al giurista Bartolino Carnalevari da Cesena ponendogli il quesito se i frati potessero costruire o meno un oratorio e un cimitero all’interno dei confini della parrocchia di Santa Maria in Corte. Evidentemente fu un’azione obbligata, intrapresa dopo aver recepito le proteste da parte del clero parrocchiale, tra cui forse i canonici regolari di San Giuliano, ma il cui esito era tuttavia scontato alla luce degli attori in gioco. I frati non ebbero problemi in questo senso e nel 1315 la loro chiesa fu consacrata dal vescovo in persona in presenza di tutti i membri della famiglia Malatesta,

aggiungendosi agli insediamenti dei Minori, Predicatori e Eremitani di sant'Agostino consolidatisi nel corso del Duecento[194].

Questo rapporto peculiare, che certamente non era esclusivo se consideriamo la posizione di primo piano assunta dai Minori di Santa Maria in Trivio nei testamenti dei membri del casato, permise ai frati di creare un canale privilegiato con le magistrature civiche: tra il 1316 e il 1317, la richiesta di eliminare dall'estimo alcune case di cui erano proprietari con lo scopo di facilitare la costruzione della chiesa fu subito accolta dal Consiglio con l'apporto determinante di Ferrantino Malatesta, divenuto signore di Rimini dopo la morte del padre Malatestino nel 1317[195].

Oltre alle implicazioni politiche e religiose del rapporto instaurato tra i frati e la famiglia egemone di Rimini, riscontrabile anche per le altre chiese mendicanti, occorre evidenziare anche il dato della presenza come testimoni all'atto di acquisto dell'ottobre 1312 di due cittadini di Firenze, Grifo (citato senza patronimico) e Moro Mengardoni, abitanti nella contrada di Santa Maria in Corte. Si trattava probabilmente di esponenti di quelle famiglie magnatizie mercantili in affari con la signoria, allontanati dai propri centri di origine per ragioni economiche o politiche, come fu il caso dei Mengardoni o Mengardini di Firenze[196].

I quartieri d'insediamento dei mendicanti, situati presso i sobborghi cittadini, accolsero spesso l'inurbamento degli esuli e degli immigrati forestieri, le cui esigenze religiose e di integrazione sociale furono recepite dai frati in cambio del loro sostegno materiale. Anche nel caso di Verona sono attestate relazioni consolidate tra la signoria degli Scaligeri e cittadini di Firenze, soprattutto esuli politici. Cangrande della Scala era intervenuto in prima persona nella fondazione del convento e della chiesa dei frati all'interno del contesto cittadino. Il 6 settembre 1324, presso il suo palazzo, fece una donazione a Marco Bettino di Venezia, procuratore del generale Pietro da Todi, di un terreno con casa e orti situato nelle contrade di San Quirico e Sant'Andrea. Le motivazioni principali del gesto che emergono dal documento sembrano legate soprattutto, come ben evidenzia Raffaella Citeroni, alla devozione da lui 'concretamente vissuta' nei riguardi di Maria – che sarebbe attestata anche dalle parole del cronista veronese Marzagaia sul digiuno da lui praticato fin da adolescente – al fine di ottenerne il patrocinio. Certamente, l'azione ebbe anche una valenza politica e propagandistica rivolta all'incremento del prestigio del signore di Verona all'interno del gioco politico e di andare incontro al pontefice Giovanni XXII. Il convento e la chiesa sorsero in una zona centralissima dell'assetto urbano molto vicina ai palazzi del potere, tanto che ebbe modo di attirare le dure contestazioni da parte del non lontano complesso

[194] Edizione del testamento di Malatesta da Verrucchio in L. Tonini 1880, pp. 21-35. Per il consulto richiesto dal vescovo riminese cfr. BNCF, *Conventi soppressi*, *E.VIII.1402*, cc. 88v-89v; *Ristretto*, cc. 24r-25r. Sulla fondazione dei frati e il contesto mendicante di Rimini si vedano Giani 1618b, ff. 163v-164r; Turchini 1972; Parmeggiani 2011. Sui Malatesta cfr. Falcioni 2007; Turchini 2013.

[195] Rimini, Archivio di Stato, *Pergamene*, n. 1150; Turchini 1972, pp. 96-97; Falcioni 2007; Parmeggiani 2011, pp. 271, 276 e sgg..

[196] Li troviamo presenti anche a Bologna cfr. Vendittelli 2015-2016, pp. 269, 377, 391, 392, 419, 422.

dei Minori di San Fermo[197]. Superata la controversia, durata dal 1326 al 1328, Alberto e Mastino, successori e nipoti di Cangrande (morto nel luglio del 1329), non tardarono a dimostrare la propria benevolenza nei confronti dei frati, donando loro il 23 settembre dello stesso anno un orto con lo scopo di ampliare il convento. Sono di questo periodo le prime attestazioni dell’intitolazione della chiesa a Santa Maria della Scala, chiaro tributo agli Scaligeri, rivolta a sancire il legame indissolubile instaurato tra i frati e la famiglia egemone di Verona. Anche in questo caso, come per Rimini, la famiglia al potere non ebbe esitazioni nel sostenere l’insediamento dei frati in un contesto saturo di esperienze comunitarie, facendo corrispondere l’esigenza di coltivare il benessere spirituale della città con quello del casato. Presso la chiesa veniva celebrata annualmente la memoria familiare tramite il ricordo dell’anniversario della morte di Cangrande ed era frequentata, oltre che dai membri della sua famiglia, anche da esponenti di spicco gravitanti intorno alla corte scaligera[198].

Fu maggiormente distaccato dal centro cittadino l’oratorio dedicato alla Purificazione della Vergine, fatto costruire nel 1320 da Cato de’ Cati da Lendinara, notaio e cancelliere del marchese Aldobrandino II d’Este. Il sito fu edificato a sud-ovest di Ferrara, nella località La Rotta ubicata nel quartiere di Castel Tedaldo, e donato il 9 aprile 1339 ai frati tramite l’intermediazione del vescovo Guido da Baisio. In questo caso l’insediamento fu favorito da un’iniziativa privata che non sembra, a prima vista, avere legami diretti con il potere politico degli Este se non che fu propiziata dal notaio e cancelliere della famiglia per la sua peculiare devozione verso la Vergine Maria: egli nel 1358 dispose nel suo testamento di essere seppellito presso la propria cappella privata costruita nella nuova chiesa. Pertanto, nel 1392 furono gli Este in prima persona a ritagliarsi il proprio spazio nell’edificio di culto dei frati: Alberto V sostenne la dotazione della cappella e l’altare commissionati dalla sorella Costanza e intitolati all’Assunzione della Vergine e a San Giovanni evangelista[199].

Ci troviamo nel periodo del generalato di Andrea da Faenza, il quale ebbe modo di costruire rapporti proficui con i grandi casati signorili del nord Italia come gli Este, i Gonzaga e i Carraresi. A Modena, dopo numerosi tentativi d’insediamento iniziati negli anni Venti del secolo, il signore della città Niccolò II d’Este, negli ultimi mesi del 1383 dette conferma alla decisione del capitolo della cattedrale di consegnare la chiesa di San Salvatore, da poco vacante, al priore del convento di Ferrara[200].

A Mantova, Francesco I Gonzaga concesse ai frati nel 1390 la chiesa parrocchiale di San Barnaba, in seguito al venir meno del rettore, con la complicità del pontefice Bonifacio IX. L’insediamento rientrava nella politica ecclesiastica

[197] Citeroni 1998, pp. 117 e sgg.; Urbani 2000, pp. 39 e sgg.. Per un raffronto in merito al valore politico dato al culto mariano cfr. Cengarle 2014.
[198] Campara 1997, pp. 113 e sgg.; Citeroni 1998, pp. 119 e sgg., 368 II/3, 381 II/26.
[199] Gobbo 1996.
[200] Modena, Archivio di Stato, *Ente Comunale di Assistenza*, *Serviti di Modena*, filza 432, nn. 288 e 290. Sul precedente tentativo d’insediamento degli anni 1321-1322 presso la chiesa di Santa Maria delle Assi cfr. ACSSA, *Fondo Sansepolcro*, nn. 145, 147-148; Giani 1719, I, p. 244; Monetti 1991-1992, p. 133, n. 51.

della famiglia mantovana mirante alla promozione di numerose fondazioni religiose, non solo a carattere mendicante ma anche monastico[201]. Nel corso del Quattrocento le relazioni tra la famiglia e i frati produsse considerevoli frutti come il finanziamento di 2000 fiorini d'oro effettuato nel 1453 da Ludovico III per i lavori della tribuna della Santissima Annunziata di Firenze[202].

A Padova, invece, il signore locale Francesco il Giovane da Carrara – vicario imperiale e capitano generale – donò nel 1392, 'in onore della Vergine Maria', una chiesa non ancora consacrata, costruita in precedenza dallo stesso Francesco nella contrada di Torricelle – anche denominata di Sant'Egidio – con la clausola di conservarne il patronato esclusivo[203]. Ancora prima dell'insediamento, i Carraresi si erano dimostrati molto benevoli nei riguardi dei frati, soprattutto nella persona di Marsilio, legato a partire dal 1328 da vincoli di natura matrimoniale e militare con gli Scaligeri di Verona – poi venuti meno nel 1337 dopo che egli strinse un'alleanza anti-scaligera con Venezia e Firenze – acquisendo, tra le altre cose, il dominio su Padova. Fu forse la frequentazione dell'ambiente religioso di questi due contesti cittadini a indurlo a disporre 8000 lire nel proprio testamento dell'8 marzo 1338 per la costruzione di un nuovo complesso religioso dei frati a Venezia, presso il quale sarebbero dovuti risiedere venti di loro, e 1000 lire annue ricavabili dai suoi possessi per il mantenimento. La chiesa, intitolata in un primo momento a Santa Maria Novella – e poi a San Jacopo – e il convento, situati nell'isola della Giudecca, furono consegnati ai frati il 30 maggio 1343 dai procuratori di San Marco, nominati esecutori testamentari da Marsilio[204].

Furono maggiormente problematici i casi di Bologna e Faenza. A Bologna il trasferimento della sede dei frati dal Borgo San Petronio a quello non lontano di Strada Maggiore promossa dal signore cittadino Taddeo Pepoli nel 1345, con tanto di donazione di terreni a nome del Comune, ebbe lo scopo forse di azzerare i legami consolidatisi nei decenni precedenti tra i frati e le famiglie che ostacolarono l'avvento dello stesso Taddeo, come i Gozzadini, i quali furono banditi nel 1337. Non sappiamo se il signore bolognese ebbe modo di finanziare personalmente la fabbrica della chiesa, tuttavia egli accolse senza particolari indugi le richieste dei frati, come nel caso della petizione del 1347 in merito al diritto di conservare i testamenti presso la nuova sacrestia. Con Romeo, padre di Taddeo, grande banchiere impegnato nell'esercizio del credito (ritenuto dal Villani l'uomo più ricco d'Italia), i frati conclusero alcune permute di terreni negli anni 1317-1318 consolidando il loro patrimonio fondiario presso la Guardia di Bologna: in questo caso, se da un lato non possiamo affermare con sicurezza che agli affari stipulati di natura economica abbiano contribuito alla costruzione di un rapporto peculiare tra Romeo e i frati, dall'altro, essi furono coinvolti all'interno dell'ampia politica

[201] Brunelli 2004; Chambers 2013.

[202] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 74 n. 113, 78-79 n. 126, 183 n. 355, 202 n. 405. Cfr. da ultimo Belluzzi 2022.

[203] Mulato, Dal Pino 1996; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 76 n. 120, 77 n. 121, 83 n. 136; Zampieri 2012.

[204] Citeroni 1998, pp. 167-168. Su Marsilio cfr. Ganguzza Billanovich 1977.

d'investimento immobiliare, e dunque di consolidamento della propria rete di relazioni, attuata dallo stesso Romeo a cavallo tra il XIII e XIV secolo[205].

Per quanto riguarda invece Faenza, nel 1313, Francesco I Manfredi – capitano del popolo della città – ebbe un ruolo preminente nel sostenere la costruzione della chiesa dei frati, anche se le poche fonti a disposizione sottolineano l'azione determinante del vescovo Ugolino: egli pare abbia tratto il denaro necessario dai beni lasciati in testamento dal facoltoso magnate locale Guglielmo Azzoni per costruire una nuova chiesa intitolata a Maria, la cui benedizione della prima pietra fu celebrata il 14 agosto del 1313. Il Giani evidenzia come il denaro avesse in origine lo scopo di costruire un ospedale nella contrada Flaminia, vicino alla '*Portam Pontis*' (di fianco all'attuale Ponte delle Grazie sul fiume Lamone), nei pressi di una chiesetta dedicata ai santi apostoli Filippo e Giacomo (che forse fu inglobata dal nuovo edificio religioso). Siamo in una circoscrizione limitrofa alla cattedrale e soprattutto alla zona di dominio della famiglia Manfredi presso la quale ebbe modo di accumulare numerosi possedimenti, di cui ancora oggi si possono apprezzare delle tracce come la denominazione della via omonima che passa di fronte alla chiesa, tutt'ora esistente. Nel 1318, in attesa del completamento della fabbrica, il presule concesse ai frati Francesco da Forlì e Martino da Siena la *cura animarum* della chiesa di Santa Maria in Corte, detta la Cappellina, adiacente al vicino ponte. La costruzione del nuovo luogo dei frati sembra rientrare nell'ampio progetto di riqualificazione urbana che comprendeva la ristrutturazione del ponte attraversante il fiume Lamone e la costruzione delle due grandi torri merlate simboleggianti il dominio della famiglia Manfredi su Faenza[206].

Francesco deve aver promosso la costruzione della nuova chiesa, terminata nel 1343, con un cospicuo sostegno economico, appositamente ricordato da un'iscrizione posta su un architrave dell'altare maggiore. Occorre evidenziare come l'operazione fu incoraggiata in un contesto di crisi per la famiglia, con la morte prematura dei figli di Francesco, Tino nel 1336 e Ricciardo nel 1340. Egli fu costretto a riaffermare la propria egemonia in città promuovendo la propria immagine di 'buon cristiano'. La chiesa dei frati, situata vicino le abitazioni della famiglia, fu scelta come luogo di sepoltura dei membri della famiglia nel corso del Trecento e Quattrocento[207]. Pertanto, il rapporto privilegiato tra la potente famiglia e i frati ebbe il rischio di creare numerose difficoltà nel caso essa fosse ritenuta 'nemica della Chiesa'. Nel 1363, nel contesto di offensiva verso i territori romagnoli del cardinale Albornoz contro le signorie di Forlì, Imola e della stessa Faenza, i frati faentini incorsero nella scomunica dopo aver seppellito presso la

[205] ASB, CRS, *S. Maria dei Servi*, busta 6/6096, n. 30; *Ufficio dei Memoriali*, *Memoriali*, 126, cc. 230v-231r, 236r (compravendite tra i frati e i Gozzadini), 135, cc. 14r-v; AGOSM, *Schedario Albarelli*, 1347 giugno 9; Monetti 1991-1992, pp. 83-85 n. 32. Sulla famiglia dei Pepoli cfr. Antonioli 2004, pp. 108-124; Giansante 2015.

[206] Faenza, Biblioteca comunale, ms. 60 Querzola, c. 3r; Giani 1618b, ff. 164r-v; Mazzotti, Corbara 1975; Varanini 2009, p. 283. Sui Manfredi e Faenza cfr. Casadio Strozzi *et al.* (a cyra di) 1990; Renzi 2010.

[207] Lazzarini 2007.

loro chiesa il corpo di Beltrame Manfredi, bollato dal pontefice come nemico in quanto sostenitore di Giovanni Manfredi di Bagnocavallo[208].

In conclusione, a fronte dei diversi contesti territoriali presi in considerazione, emerge un quadro inevitabilmente complesso ma che offre una serie di spunti interessanti per delineare le tipologie di rapporti che i frati instaurarono con i ceti dominanti. Il loro ritardo insediativo nei diversi contesti cittadini rispetto agli altri ordini mendicanti, paradossalmente, fu in grado di offrire occasioni propizie per le famiglie economicamente facoltose di costruire un proprio spazio di prestigio nel quale soddisfare anche le proprie esigenze spirituali.

Questi grandi casati non esitarono a sostenere l'insediamento stabile dei frati e soprattutto la costruzione della loro chiesa tramite il beneplacito di vescovi e pontefici, acquisendo in alcuni casi anche privilegi di natura patronale. In molte situazioni, l'arrivo dei frati ebbe modo d'inserirsi con successo all'interno dei processi di espansione urbanistica promossi dai Comuni e soprattutto dalle signorie cittadine. Interessante notare come la natura e l'evoluzione del rapporto con alcune grandi famiglie era dipendente in molti casi dalla loro situazione politico-economica: spesso i frati, a fronte della perdita d'influenza dei casati di riferimento, non esitarono a diversificare i legami con altri gruppi di potere che nel frattempo erano riusciti a affermarsi nel contesto cittadino, dimostrando una certa duttilità nel confrontarsi con i vari soggetti presenti sul territorio.

3.3 Le relazioni con il laicato: oblati, benefattori, confraternite, ospedali

3.3.1 Oblati e benefattori

Dal momento del loro insediamento nei sobborghi cittadini, i frati si confrontarono fin da subito con il laicato urbano, instaurando rapporti spirituali di diversa natura e accogliendo persone laiche all'interno delle proprie esperienze comunitarie, sia dal punto di vista materiale – come nel caso degli oblati – sia quello prettamente simbolico – come nel caso dei benefattori.

Tuttavia, entrambi non erano considerati alla stregua dei frati professi, ma erano garantiti degli stessi diritti materiali e spirituali a seconda della tipologia di rapporto instaurato. In generale, si tratta di forme di partecipazione alla vita religiosa, e nel nostro caso a un ordine religioso specifico, che contribuirono ad arricchire un panorama complesso composto da esperienze spirituali di natura laica e penitenziale molto diverse tra loro che le istituzioni ecclesiastiche e cittadine mirarono progressivamente a inquadrare giuridicamente.

[208] Originale del documento in Ravenna, Archivio di Stato, Sezione di Faenza, *Archivi delle congregazioni religiose e delle confraternite laicali*, *Fondo diplomatico*, A/4, 10-1 (n. 854). Edizione in Franchini 1993-1994, pp. 265-267 n. 34. Cfr. anche Parente 1973, p. 246; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 39 n. 48, Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 258-259 n. 28.

Nel caso degli oblati, definiti in alcuni casi anche conversi, figure comuni nei monasteri fin dall’VIII secolo, sembrano moltiplicarsi anche presso gli ordini mendicanti nel corso del XIII secolo[209].

Come per i frati, essi ebbero l’obbligo di compiere un rito di passaggio, la cosiddetta *oblatio*, offrendo simbolicamente sull’altare la propria persona e i propri beni. L’atto era in seguito formalizzato per iscritto e autenticato con la redazione di un atto notarile dal valore giuridico proprio. Niente di nuovo rispetto all’istituto di matrice monastica ma che, in alcuni casi, sembra assumere sfumature originali: per esempio, Compagno di Cambio fece oblazione il 25 agosto 1268 presso il convento dei frati di Firenze dopo aver tentato la medesima esperienza presso il monastero benedettino di Santa Maria degli Scalzi; a causa dell’*asperitas* della regola praticata dai monaci egli decise di abbandonare quella forma di vita, ricevendo il 27 giugno 1268 la restituzione dei suoi beni da parte dell’abate Filippo[210]. Dunque, per Compagno, il *modus vivendi* dei monaci di Santa Maria degli Scalzi era percepito come più austero rispetto a quello dei Servi di Maria di Cafaggio, la cui proposta fu considerata capace di soddisfare maggiormente le proprie esigenze spirituali.

Un caso opposto ma i cui contorni giuridici rimangono ancora da chiarire lo si riscontra nel 1308 quando una certa Cecca di Filippuccio da Montepulciano, mantellata del terz’Ordine di san Francesco, richiese di entrare nell’ordine dei Servi di Maria probabilmente come oblata: il quesito fu posto al giurista Tribaldo da Perugia, il quale sostenne come tale passaggio rappresentasse un transito da una forma di vita ‘*lacxiore*’ a una ‘*artiore*’, in quanto prevedeva l’osservanza dei voti e della regola di sant’Agostino[211].

Certamente, per i frati il sostentamento materiale e spirituale dell’oblato richiese un discreto sforzo economico a cui, pertanto, si riusciva a supplire tramite i beni offerti dallo stesso. Se si scorresse i diversi atti di oblazione ancora oggi conservati tra XIII e XIV secolo si potrebbe notare il cospicuo numero di donne dall’estrazione sociale molto diversa tra loro che decisero di offrirsi ai diversi conventi dei frati, in alcuni casi insieme al marito[212]. Si tratta di un dato da sottolineare, soprattutto a fronte del rifiuto o la riluttanza da parte dell’ordine di confrontarsi in maniera positiva con le esperienze religiose femminili.

A prescindere dalla provenienza sociale o dal genere, la maggioranza degli oblati erano persone abbastanza anziane, vedove o parenti degli stessi frati, in generale soggetti fragili che necessitavano soprattutto di cura spirituale. I frati, al momento dell’oblazione di un soggetto – che quasi sempre era una persona frequentante per molto tempo il convento – si prendevano cura di tutto quello che lo riguardava alla stregua di uno di loro. Ciononostante, non per forza tutti gli oblati erano persone debilitate, alcune – come fu il caso di Compagno di Cora di

[209] Dal Pino 1994; Czortek 2002; Fontana 2020. Per il caso olivetano cfr. Mariani 2008.

[210] Dal Pino 1972, II, pp. 263-264 doc. III 83; ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1268 giugno 27.

[211] Originale in ASS, *Archivio Bucelli*, *Diplomatico*, mazzo 3, n. 81. Cfr. Mazzolai 2005, n. 86; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, p. 78 n. 81.

[212] Czortek 2009.

Corliano nel 1293 – si offrirono al convento promettendo di lavorare nell'orto della chiesa, di servire in cucina, fare il portiere, occuparsi dei negozi e custodire i beni, in cambio della quota annuale per il vestiario e il vitto; azioni che lo rendono assimilabile al converso dei monasteri benedettini[213].

Nel caso dei *benefactores*, il rapporto con i frati si coniuga in maniera diversa: il benefattore, dopo aver in qualche modo beneficiato un convento, era premiato in vita con la concessione di una lettera, la cosiddetta *littera participationis Ordinis*[214]. Si tratta di un'epistola che, di fatto, non era indirizzata solamente a confraternite ma anche a singole persone o aggregazioni religiose, il cui contenuto era sostanzialmente identico e aveva lo scopo precipuo di rendere partecipe il destinatario a tutti i beni spirituali dell'Ordine, ossia messe, veglie, orazioni, digiuni, predicazioni.

Per quanto riguarda i Servi di Maria, conserviamo abbondanti testimonianze originali di questa tipologia di fonte, soprattutto per quanto riguarda il Trecento. Si tratta di un documento di cancelleria, redatto di norma da soggetti appartenenti alla cerchia del priore generale in occasione di una ricorrenza ben precisa come il capitolo generale: il priore generale si dimostra, infatti, il suo unico estensore tramite l'apposizione del proprio sigillo, in rappresentanza dell'intero Ordine[215].

Dunque, le lettere, che potremmo definire '*ad personam*', venivano concesse ai *benefactores* in occasione dei capitoli generali: questa categoria la ritroviamo citata nell'ultimo capitolo delle *Constitutiones* dedicato interamente alle dinamiche connesse al principale organo legislativo dell'Ordine. Nell'accurata descrizione del suo funzionamento e delle sue prerogative, fu inserito anche il ricordo dei benefattori in maniera tale che avvenisse tra l'elezione e la proclamazione dei priori conventuali e provinciali[216]. Con il termine *benefactores* ci si riferiva a coloro considerati meritevoli di partecipare alla comunione spirituale dell'Ordine a seguito di azioni di diversa natura che ebbero lo scopo di beneficiare in maniera rilevante un convento o la comunità in generale[217].

3.3.2 L'associazionismo laico tra centro e periferia: i casi di Siena e Firenze

Per quanto riguarda i rapporti con il laicato organizzato, ossia in prevalenza confraternite dedite a pratiche religiose varie e a servizi assistenziali, le fonti

[213] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1293 ottobre 30; Dal Pino 1972, II, pp. 429-430 doc. III 306.
[214] ASF, *CRSF*, 119, filza 681, *Introitus*, c. 24r; AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 19r.
[215] Alcuni esempi: ASS, Archivio Tolomei, *Diplomatico*, mazzo n. 6, 1317 maggio 6; Parma, Archivio di Stato, *Diplomatico*, *Atti privati*, 1324 maggio 7; ASF, *Diplomatico*, *S. Zenone*, 1333 maggio 31, *Riformagioni*, 1374 maggio 25; Dias 1970, p. 139; Montagna 1980a.
[216] Soulier (a cura di) 1897a, p. 53, «*Postmodum prior generalis cum dictis quatuor eligant priores provinciales et conventuales, et subditos dispensent per omnia loca nostri ordinis. Et reccomendatis benefactoribus ordinis, et aliis utilibus pertractatis, legantur priores provinciales et conventuales totius ordinis*».
[217] Per alcuni casi cfr. Abram 2009; Wierzchowski 2009; Hlavácek 2018.

disponibili per ricostruirli sono diverse: statuti, atti notarili, agiografie, registri contabili, lettere ecclesiastiche e di partecipazione[218].

Come nel caso dei benefattori, anche alle confraternite erano destinate le *litterae participationis Ordinis*, studiate in maniera organica, tra gli altri, dal Lippens, Nicolangelo D’Acunto e – di recente – dalla De Cevins[219]. Tuttavia, la struttura diplomatica della lettera e il suo contenuto erano sostanzialmente identici a quelle della lettera ‘*ad personam*’, come del resto il medesimo scopo di rendere partecipe il destinatario a tutti i beni spirituali dell’Ordine.

In certi casi, questa tipologia di fonte risulta l’unica che attesti l’esistenza di una confraternita. Per esempio, nel caso di Siena, siamo a conoscenza della fondazione di ben tre compagnie laiche di sede presso l’insediamento dei frati tra la fine del Duecento e il primo Trecento, che rivelerebbe una fitta trama di relazioni tra i frati e il laicato devoto[220]. In proposito, l’azione di uomini fortemente carismatici fu importante, come per esempio quella di Francesco da Siena, un frate vissuto tra XIII e XIV secolo e incluso nel santorale dell’Ordine, il quale viene posto spesso dalla tradizione erudita al centro delle dinamiche relazionali tra il convento e l’associazionismo laico senese, non solo quello riferibile all’insediamento dei frati[221].

Francesco, insieme ad altri suoi confratelli, fece parte della compagnia della Disciplina dei Raccomandati di Gesù Cristo Crocifisso di Siena, sorta nel corso del secondo Duecento e della quale disponiamo degli statuti del 1295 ai quali segue una lista dei suoi membri che giunge fino al pieno Trecento: si tratta di una compagnia mista composta prevalentemente di persone di estrazione popolare, come artigiani e professionisti, e soprattutto di religiosi di ogni tipo come frati, monaci, preti secolari[222].

L’appartenenza dei frati alle confraternite non esplicitamente legate a un loro insediamento risulta un dato da sottolineare. Si trattava di un contesto economico e sociale in grado di offrire ai religiosi un terreno molto fertile nel quale esercitare la propria influenza. In tal modo essi si dimostrarono attivi partecipanti alle diverse pratiche di matrice religiosa e assistenziale promosse dalla compagnia che coinvolgevano una parte non trascurabile del quadro sociale cittadino. Attraverso la loro appartenenza alla compagnia della Disciplina dei Raccomandati, la quale assunse un ruolo centrale nelle dinamiche politico-economiche della Siena trecentesca con lo sviluppo dell’ospedale di Santa Maria della Scala, i frati erano in grado di esercitare una funzione di collante tra il centro e le zone periferiche presso le quali erano insediati, contribuendo, tra le altre cose, come nel caso di

[218] Per orientarsi sul vasto tema delle confraternite si veda almeno Gazzini (a cura di) 2009 e M. Pellegrini 2019, pp. 451-475.
[219] Lippens 1939; Bartoli Langeli, D’Acunto 1999, pp. 390 e sgg.; D’Acunto 2005; De Cevins 2015, 2018.
[220] Carletti 2021d, pp. 195-204.
[221] Francesco fu figlio di un certo Arrighetto e forse notaio secondo quanto riportato nella sottoscrizione di un atto un tempo conservato nel convento di Montepulciano (Dal Pino 1972, II, p. 462 III 341; *Ristretto*, cc. 33v-34r, n. 67). Su di lui cfr. Suárez 1964; Dal Pino 1975.
[222] M. Pellegrini 2021. Per il caso lucchese cfr. Savigni 2011, pp. 425 e sgg..

Francesco e Foligno, di favorire la costruzione di una rete di relazioni che oltrepassasse i confini cittadini[223].

In generale, l'importanza di questi rapporti risulta evidenziata anche dal fatto che i superiori generali delle aggregazioni religiose non esitarono a inviare alle confraternite esterne delle lettere *participationis* del proprio Ordine. Per i Servi di Maria abbiamo notizie dei casi della compagnia dei Devoti di Bologna, con una lettera dell'11 giugno 1300 di cui si conserva ancora l'originale, redatta da Lotaringo da Firenze in occasione del capitolo generale riunito nel medesimo luogo[224]; della compagnia '*maior*' delle Laudi di Borgo Sansepolcro, con una lettera del 5 maggio 1315 redatta da Pietro da Todi durante il capitolo generale di Arezzo, trasmessaci tramite una copia del XIV secolo trascritta in una pergamena contenente lettere consimili di altri ordini religiosi, indulgenze e stralci di uno statuto[225]; della Scuola grande di San Marco di Venezia con una lettera del 4 maggio 1325 prodotta in occasione del capitolo generale di Firenze, di cui conserviamo solo una copia di fine Seicento[226].

Se da un lato, dunque, i priori generali cercarono di costruire una rete di relazioni che andasse oltre l'ambiente laicale gravitante intorno ai conventi e alle chiese locali all'Ordine, dall'altro queste grandi associazioni laiche mirarono a richiedere e collezionare le lettere *participationis* emanate da diversi superiori generali di ordini religiosi, sia monastici che mendicanti. In questo senso, l'aspetto quantitativo era in grado di fare la differenza, sia per la salute spirituale degli affiliati sia per il prestigio sociale della confraternita[227]. Queste compagnie, che includevano tra le proprie fila numerosi esponenti dei ceti popolari e religiosi cittadini (escludendo in molti casi dal sodalizio i magnati e i nobili), erano fortemente controllate dal potere politico per l'influenza socio-economica e l'attività assistenziale esercitata nel contesto urbano[228]. Nell'immaginario dei frati erano concepite come istituzioni incarnanti la città nel suo complesso.

A tal riguardo, risulta molto interessante il passo della *Legenda de origine Ordinis* concernente il terzo '*status*' dei fondatori prima della loro unione in gruppo a Firenze[229]. L'autore parla della loro appartenenza alla cosiddetta *societas maior beate Marie Virginis*, istituita da 'lunghissimo tempo', sottolineando come l'epiteto '*maior*' fosse stato aggiunto nell'intitolazione in un secondo momento al fine di distinguerla per l'antichità di fondazione, e per il

[223] Per l'ospedale di Santa Maria della Scala cfr. Piccinni 2012.

[224] Dal Pino 1972, II, p. 188 doc. II 60. Edizione in Fanti 2001, p. 56.

[225] Sansepolcro, Archivio diocesano, *Archivio vescovile*, *Pergamene*, Raccoglitore 1, n. 16. Si tratta probabilmente della confraternita intitolata a San Bartolomeo fondata nel primo Duecento, la cui sede era situata non poco distante dalla chiesa e dal convento dei frati. Cfr. Banker 1988, pp. 19, 38 e sgg..

[226] AGOSM, *Negotia Religionis*, vol. 61, c. 245. Cfr. Montagna 1989, p. 56. La Scuola fu fondata nel 1260 da una confraternita di Battuti e ben presto divenne una delle maggiori associazioni laiche di Venezia. Si veda Moro, Ortalli, Po, (a cura di) 2015.

[227] Bartoli Langeli, D'Acunto 1999, pp. 390-392.

[228] Gazzini 2011.

[229] Toniolo (a cura di) 1982, § 18.

numero e la santità dei suoi affiliati, dalle altre '*societates beate Marie*' sorte nel frattempo, che a detta dello stesso furono numerose.

Abbiamo avuto modo di soffermarci su questa compagnia nel ripercorrere i fatti delle origini, la cui fondazione fu attribuita a Pietro da Verona durante il suo soggiorno a Firenze degli anni 1244-1245[230]. Il contesto politico-religioso, reso problematico dalla lotta tra fazioni e anti-eretica, fu sicuramente propizio per la formazione di questa tipologia di aggregazione religiosa. Sappiamo che almeno dal 1250, la compagnia si era strutturata giuridicamente e le sue riunioni erano organizzate presso la chiesa di Santa Maria Novella dei Predicatori, mentre solamente dal 1267 gli si aggiunse nell'intitolazione l'epiteto '*maior*'[231].

Abbiamo visto come alla luce della cronologia, risulta difficile affermare che i fondatori del gruppo regolare dei Servi di Maria, formatosi in quel torno di anni e insediatosi prima del 1249 presso il monte Asinario, appartenessero a quella specifica compagnia ma certamente la correlazione dei due fenomeni permise all'autore della *legenda* di associare l'esperienza dei fondatori con le vicende della confraternita, consentendogli in tal modo di costruire *ab origine* un rapporto privilegiato tra l'associazione laica e l'Ordine.

Infatti, l'autore prosegue affermando che, sulla base del fatto che la propria comunità ebbe le sue origini nella provincia Toscana – e specialmente a Firenze e dalla *societas maior* –, i frati dovessero onorare questi luoghi e le persone di riferimento pregando per la loro salvezza, mentre – dal canto loro – gli abitanti di quei territori e i membri della *societas*, proprio per questo beneficio concesso loro dalla Vergine di aver dato origine all'Ordine, erano obbligati a tenere in alta considerazione in ogni luogo i Servi di Maria, provvedendo a tutte le loro esigenze.

L'autore fonde tre piani diversi del rapporto tra l'Ordine e l'esterno, facendo coincidere Toscana, Firenze e *societas maior* in modo tale da poter affermare come tra la stessa Firenze, Filippo e i sette fondatori, e l'origine dei Servi di Maria, dovesse instaurarsi lo stesso tipo di legame peculiare caratterizzante Bologna, Domenico e l'origine dei Predicatori, e Assisi, Francesco e l'origine dei Minori[232]. E proprio per questo motivo egli aggiunge, ribadendo, come gli abitanti della provincia Toscana, i cittadini di Firenze e i membri della *societas* debbano 'con tutte le loro forze, in segno di riverenza e di onore verso la Nostra Signora, custodire e aiutare, a Firenze e ovunque, l'Ordine nato da loro, come un tesoro che a titolo speciale la Nostra Signora ha loro affidato, e favorirne lo sviluppo'.

Quindi, si cerca di riaffermare una sorta di rapporto privilegiato tra l'Ordine e una delle istituzioni laicali più rilevanti nel panorama religioso della Firenze del primo Trecento, la cui attività e influenza, tuttavia, fu fortemente ridimensionata

[230] Torricelli *et al.* (a cura di) 1975, p. 27; Henderson 1998, pp. 38 e sgg.. Per un quadro generale sull'associazionismo laico a Firenze si veda Pegoretti 2018.
[231] Occorre distinguere la compagnia maggiore della beata Vergine dalla compagnia delle Laudi di Santa Maria Novella, la cui fondazione fu anch'essa attribuita a Pietro da Verona negli anni 1244-1245. Anche in questo caso, le fonti sono tutte datate a partire dal Trecento. Cfr. Henderson 1998, p. 488 n. 138.
[232] Toniolo (a cura di) 1982, § 18.

dalla nascita e lo sviluppo della compagnia di Orto San Michele tra fine XIII e inizio XIV secolo[233].

A tal riguardo, si trattava di riaffermare il ruolo della *societas maior* tramite una fruttuosa collaborazione con i frati, al fine di affrontare le sfide di un contesto cultuale fortemente competitivo come quello del primo Trecento. Un atto del 30 marzo 1329 ben fotografa questa situazione: si tratta del riconoscimento da parte del Comune alle compagnie citate del diritto di eleggere dei capitani preposti alla difesa legale dei lasciti testamentari effettuati in loro favore. L'ordine con il quale furono menzionate, che non sembra dettato dal caso, è il seguente:

> [...] societas maior beate Marie Virginis, societas beate Marie Ortis sancti Michaelis, societas della Misericordia, societates laudum ecclesie Sancte Marie Novelle, Sancte Crucis, Sancti Spiritus, Sancte Marie del Carmino, Servorum sancte Marie, Sancte Reparate, Sancti Laurentii, Sancti Egidii, Sancti Marci[234].

Nei posti di vertice troviamo la compagnia maggiore, seguita dalle compagnie di san Michele in Orto – fondata nel 1291 in un contesto cultuale peculiare presso la Loggia del mercato del grano e divenuta presto una delle maggiori istituzioni di stampo caritativo-assistenziale di Firenze – e quella della Misericordia – sorta in via San Gallo prima del 1320 sotto l'influenza della famiglia Adimari e che in seguito fu unita nel 1425, su ordine di Cosimo de' Medici, alla compagnia maggiore detta 'del Bigallo'[235].

L'elenco prosegue con le compagnie legate agli insediamenti dei frati mendicanti fondate nel corso del XIII secolo (Predicatori, Minori, Eremitani di sant'Agostino, Carmelitani, Servi di Maria) e si conclude con quelle secolari di Santa Reparata e San Lorenzo, e quelle sorte presso le chiese dei Saccati di San Gilio (intorno agli anni Settanta del Duecento, poi intitolata a Sant'Egidio con la fondazione dell'ospedale di Santa Maria Nuova), e di San Marco, dove fin dal 1300 si erano insediati i Silvestrini[236].

Da questo atto sembra emergere, come nel caso di Siena, due piani distinti: l'uno raggruppante le compagnie come quella maggiore, di San Michele in Orto, della Misericordia, sorte in contesti molto diversi tra loro ma che diventarono progressivamente un punto di riferimento per tutta la cittadinanza – oltrepassando i confini dei quartieri e delle circoscrizioni urbane e, in tal modo, erodendo influenza alle grandi chiese parrocchiali come Santa Reparata e San Lorenzo; mentre l'altro, comprendente le confraternite degli ordini religiosi situate nei sobborghi cittadini, dove invece si operava all'interno di una logica di spartizione del territorio.

[233] Henderson 1998, pp. 211 e sgg..
[234] ASF, *Diplomatico*, *Santa Maria Novella*, 1329 marzo 30. Cfr. De Angelis (a cura di) 2000, p. 244.
[235] Torricelli *et al.* (a cura di) 1975, pp. 28 e sgg.; Morelli 2000-2001; Botana 2018. Per la notizia del 1320 cfr. ASF, *CRSF*, filza 606, *Introitus*, c. 46r.
[236] Henderson 1998, p. 472 n. 61; Diana 2020. Per i Silvestrini cfr. Gagliardi 2020, pp. 39 e sgg..

L'interazione tra i due nuclei era costante, come si evince soprattutto dai registri contabili dei Servi di Maria di Firenze, i quali ci forniscono un quadro variegato delle associazioni laiche gravitanti intorno al convento e alla chiesa dei frati, altrimenti sconosciuto.

Innanzitutto, occorre puntualizzare come la 'compagnia' citata nel registro di entrata e uscita degli anni 1286-1290 e di cui si omette il nome, non si tratti della 'maggiore' come ritenuto da Casalini ma probabilmente della *societas laudum* aggregatasi presso l'insediamento dei frati e che il generale Filippo rese partecipe dei benefici spirituali dell'Ordine nel 1273[237]. Infatti, in altre partite dello stesso registro la *societas maior* viene citata sempre con l'epiteto 'maggiore', differenziandosi in tal maniera con la 'compagnia' di cui non si specifica nessun attributo che dovrebbe trattarsi, dunque, della *societas* delle Laudi denominata con il titolo comunitario. A ogni modo, i membri della compagnia 'maggiore', che ebbero un ruolo notevole nell'insediamento dei frati nel 1250, sembrano mantenere un rapporto di benevolenza nei loro confronti partecipando attivamente alle ricorrenze religiose e vicende che li riguardarono, come in occasione della celebrazione della domenica di Passione del 1287 oppure sostenendo le spese del capitolo generale del 1289[238].

Tuttavia, non si riscontra nessuna evidenza di un rapporto 'speciale' inteso alla maniera dell'autore della *Legenda de origine Ordinis*, dal cui discorso affiora il declino delle relazioni tra i due soggetti nel corso del Trecento, testimoniato anche dal totale silenzio in merito nei registri contabili degli anni 1317-1342, squarciato soltanto da una voce di entrata proveniente da messer Ghetto, notaio della 'compagnia del Bigallo' del 4 luglio 1342[239].

Quindi, nel corso degli anni Dieci e Venti del Trecento, i frati sentirono il bisogno di ricostruire quel rapporto 'ideale' e sostanziale con la *societas maior* che li avrebbe legati fin dalle origini, venuto meno a seguito di fatti o eventi difficilmente ricostruibili. Certamente, il passo della *legenda* – depurato dalle forzature dell'autore – sottolinea la ricerca dei frati e dell'Ordine di consolidare i rapporti con le grandi confraternite laicali che tra XIII e XIV secolo diventarono poli d'interessi economici e religiosi di notevole valore nei diversi contesti cittadini.

Si prenda l'esempio della compagnia di San Michele in Orto, detta di 'Orsanmichele', sorta nel 1291 presso la loggia del mercato del grano ristrutturata da Arnolfo di Cambio, dopo che la sede era divenuta il principale luogo di culto mariano di Firenze[240]. La fama dell'icona miracolosa diffusasi fin dal 1292 ebbe modo di affermarsi dopo essere uscita indenne dall'incendio appiccato dai magnati nel luglio del 1304. Simbolo dell'affermazione delle Arti e delle corporazioni fiorentine, la loggia vide i propri membri aumentare in gran numero,

[237] Casalini (a cura di) 1998, pp. 124, 266, 267. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 956-957; II, pp. 148-150.
[238] Casalini (a cura di) 1998, pp. 132, 244, 305.
[239] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, *Introitus*, c. 176r.
[240] D'Aguanno Ito 2014.

come anche le entrate, grazie soprattutto ai lasciti pii dei cittadini devoti, in parte redistribuiti agli strati indigenti della popolazione sotto forma di elemosine[241].

Dai registri dei frati, si evince come la compagnia – in quanto istituzione – gestisse un circuito di offerte in denaro che includeva anche parte del tessuto ecclesiastico cittadino. Nel caso del convento dei Servi di Maria, sappiamo che almeno dal 1317 ricevesse elargizioni in denaro in diversi momenti dell'anno e in maniera costante in occasione delle feste mariane, come nel caso della Natività della Vergine dell'8 settembre[242].

Accanto a questa attività di 'beneficienza', che sembra assimilabile al sostegno economico erogato da istituzioni come l'Arte della Lana, la Parte guelfa o il Comune, veniva svolta una sistematica azione di esecuzione dei numerosi lasciti in morte affidata dai testatori agli ufficiali della compagnia. Destinatari principali di questi erano i conventi mendicanti, i quali – tramite l'intermediazione della compagnia di San Michele – riuscivano ad acquisire entrate costanti e ingenti[243].

Inoltre, i frati non mancavano di ricevere dagli affiliati della compagnia denaro per la salute degli altri membri o dei propri familiari, oltre che partecipare attivamente alle feste celebrate presso la piazza della loggia. In generale, si potrebbe affermare come il rapporto, per certi versi 'istituzionale', instaurato tra i frati e la confraternita di San Michele avesse soppiantato quello di antica data intessuto con la compagnia 'maggiore' della Vergine, di cui l'autore della *Legenda de origine Ordinis* auspicava una ricomposizione.

Del declino economico di questa *societas* c'informa una provvisione dei Priori di Firenze del 1336 che riporta la richiesta da parte dei capitani della compagnia di disporre di un edificio a spese del Comune nel quale potersi riunire per i propri negozi. Nell'atto sono descritte le spese 'gravose' sostenute dalla *societas* che gl'impedivano di permettersi una sede adatta per le proprie riunioni: la gestione di quattro ospedali, per un totale di centoventi letti ospitanti poveri e religiosi; la celebrazione ogni giovedì di una messa solenne per i morti della compagnia in tutte le chiese cittadine; i ceri per i defunti, le messe e gli uffici diurni; l'affitto per l'abitazione dove la compagnia e i capitani solitamente organizzavano le riunioni per i propri negozi; il salario del notaio e dei procuratori della compagnia; il sostentamento del prete dimorante presso l'ospedale del Bigallo che celebrava ogni giorno la messa e altri uffici divini 'alla lode di Dio e di Maria'[244]. Tuttavia, la situazione economica non florida emerge a fronte di un sistema assistenziale gestito di vaste proporzioni e di una serie d'iniziative e pratiche spirituali che, se da un lato richiedevano ingenti spese, dall'altro offrivano un esteso panorama d'influenza territoriale amministrato da un personale competente.

[241] Sul tema cfr. Duval 2013.

[242] ASF, CRSF, 119, filza 606, *Introitus*, cc. 3v, 4r, 15v, 23r, 25v, 26r, 39r, 42v, *passim*.

[243] ASF, CRSF, 119, filza 608, *Introitus*, c. 5v; 681, *Introitus*, cc. 2r, 33r.

[244] ASF, *Provvisioni dei Consigli*, reg. 28, c. 153v. I capitani della compagnia richiesero un edificio proveniente dai beni dei ribelli situato nel popolo di san Bartolo del Corso che confinava con via del Corso, i beni dei Mazzi, e una casa del sesto del Grano. La supplica fu approvata per dieci anni.

A parte la questione della compagnia maggiore che potrebbe celare scenari di competizione in materia di culto mariano a Firenze, soprattutto in seguito alla diffusione del culto miracoloso dell’icona presso la loggia di San Michele in Orto – il cui successo fu eroso progressivamente a partire dagli anni Cinquanta del Trecento proprio dall’affresco situato nella chiesa di Santa Maria di Cafaggio – i frati tra secondo Duecento e Trecento sembrano molto attivi sul fronte della direzione spirituale del laicato organizzato.

Alcuni studiosi come il Casalini attribuirono questo successo al fatto che i primi fondatori si fossero formati in quella stessa *humus* confraternale, adottando pratiche comuni a quei contesti, specialmente in materia di liturgia. Le confraternite di Laudesi sorsero a partire dagli anni Quaranta del Duecento soprattutto presso gli insediamenti dei Predicatori, intensi fautori del culto di Maria in funzione anti-eretica[245]. Gli ordini intitolati a Maria, come nel nostro caso, accolsero favorevolmente queste nuove forme di associazione di laici presso i propri insediamenti ma difficile dire se fossero stati i principali fautori della loro formazione.

Per quanto concerne la compagnia delle Laudi sorta presso la sede dei frati a Firenze le origini risultano oscure. L’intitolazione a San Sebastiano gli fu data solo nel Quattrocento, mentre gli eruditi del XVI secolo ci riferiscono che fosse stata fondata nel 1263 da Filippo da Firenze e Gherardo da Villamagna; tuttavia, la morte di quest’ultimo fu retrodatata al 1245 circa, in maniera direi convincente[246]. Nondimeno, la prima attestazione documentaria della compagnia risale al 1273 quando il generale Filippo rivolse ai suoi membri una lettera di partecipazione ai benefici spirituali dell’Ordine in occasione del capitolo generale di Arezzo.

Dai registri contabili del Duecento e Trecento emerge il rapporto osmotico e constante intessuto tra i frati e la propria confraternita laica di riferimento: gli affiliati offrivano costantemente lasciti ‘*pro anima*’ e ceri da consacrare a Maria, frequentando i locali della chiesa in occasione degli uffici liturgici, mentre – dal canto loro – i frati coltivavano la salute dell’anima dei membri, partecipando ai loro funerali e incaricandosi – in certi casi – delle loro spese. Sono pratiche che traspaiono anche dai pochi statuti trasmessici, come per esempio nei ‘*capitula que observari debent per eos qui intrant sotietatem beate Marie Virginis*’ inseriti in un codice di pieno Quattrocento conservato presso l’Archivio generale dell’Ordine, erroneamente attribuito dal Soulier alla *societas Laudum* di Firenze e datato da alcuni studiosi al secondo Trecento: sembra si tratti di un semplice *vademecum* per ogni aspirante che desiderasse entrare in una compagnia legata ai frati[247].

Questi svolsero sicuramente un ruolo di primo piano nella direzione spirituale dei componenti della compagnia, fornendo loro una maggiore attenzione nella cura spirituale rispetto ai non affiliati. Dal canto della *societas*, l’impegno nel sostegno dei frati era massimo e si accrebbe dal momento che essa fu dotata dal

[245] Henderson 1998, pp. 87 e sgg..
[246] Corsi 1984.
[247] Montagna 1977a, 1978, pp. 346-349.

Comune, nel marzo del 1329, del potere di eleggere dei capitani con lo scopo di difendere presso i tribunali i lasciti testamentari fatti in suo favore, fungendo in tal modo da intermediari per conto dei frati[248].

Inoltre, la gerarchia dell'Ordine non sembra esitare nel promuovere la costruzione di rapporti *inter* cittadini tra confraternite legate agli insediamenti dei frati, come nel caso dello scambio di benefici spirituali compiutosi il 23 marzo 1292 tra la compagnia della Vergine di Siena e quella di Firenze, entrambe con sede presso i *loca* dei frati[249].

In questo senso, il priore generale assunse il ruolo di punto di riferimento delle diverse confraternite locali legate agli insediamenti dell'Ordine garantendo in cambio i benefici spirituali a nome dell'intera istituzione che egli incarnava. Queste compagnie dalla dimensione fortemente locale legate ai frati da un rapporto principalmente di natura spirituale ma normato accuratamente da statuti propri erano proiettate nella complessa rete di rapporti sovralocale che l'Ordine intratteneva con le numerose realtà territoriali dell'Italia centro-settentrionale, fornendo sodalizi con contesti diversi e aprendo a nuove esperienze e opportunità, non solo di stampo religioso ma anche politico, economico e culturale.

A questi rapporti oscillanti tra la dimensione locale e territoriale, che traspaiono dalla documentazione diplomatica e notarile, occorre affiancarne altri maggiormente sfuggevoli di cui si trovano tracce solamente nei registri contabili ma che attestano l'esistenza di un micro-cosmo di relazioni comprendente un numero non trascurabile di soggetti organizzati.

Dal libro di entrata e uscita degli anni 1286-1290 sappiamo di una questione sorta tra i frati e il pievano di San Giovanni in Sugana, in Val di Pesa a circa venti chilometri a sud-est di Firenze, risoltasi tramite l'intervento del vescovo Andrea dei Mozzi nel giro di pochi giorni con un patto sancito in occasione del capitolo generale celebrato nel maggio del 1289 a Firenze[250]. La causa risulta difficilmente inquadrabile ma forse riguardava i confini dei possessi dei frati situati nel luogo detto 'Moriano', che alcuni documenti situano nel popolo di San Leonardo alla Querciola, acquisiti sicuramente prima del 1286[251]. La lite sembra coinvolgere anche una compagnia intitolata a San Giovanni, probabilmente di sede presso la pieve omonima, di cui sappiamo poco ma che sicuramente era una confraternita di villaggio facente capo al presbitero locale.

L'arrivo dei frati presso i propri terreni, acquisiti forse con il sostegno della famiglia Adimari[252], ha probabilmente destabilizzato gli equilibri locali stimolando la devozione della compagnia e anche le ire del pievano. Non siamo a conoscenza dei contenuti del patto ma certamente indusse i tre soggetti alla coesistenza pacifica, come dimostrerebbero indizi posteriori: infatti, i frati

[248] ASF, *Diplomatico*, *Santa Maria Novella*, 1329 marzo 30.

[249] Dal Pino 1972, II, pp. 167-168 doc. II 33.

[250] Casalini (a cura di) 1998, pp. 255, 256, 257. Per il mandato di procura cfr. ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1289 maggio 22; Dal Pino 1972, II, pp. 372-374 doc. III 245.

[251] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, alla data 1338 maggio 8; *NA*, 7373, cc. 20r-v.

[252] Nel 1296 troviamo Bernardo di Manfredi Adimari come intermediario dei frati in alcuni compere di terreni presso quella zona. Cfr. Dal Pino 1972, II, p. 466 doc. III 347. Su questa famiglia si veda Cortese 2007, pp. 261-265.

sembrano pagare periodicamente al pievano di San Giovanni una sorta di pigione sui possessi[253].

Per quanto riguarda il rapporto con la compagnia, dai pochi dati reperibili emerge un suo certo consolidamento caratterizzato anche da cospicui sostegni economici: nel 1296 la *societas*, tramite un suo membro – un certo Nello Galigaio – fece un prestito della notevole somma di venticinque fiorini d'oro ai frati per il muro di separazione tra l'orto del convento di Firenze e la via esterna[254]. Nonostante le notizie in merito siano inesistenti, il legame probabilmente includeva anche forme di pratiche devozionali espletate presso la pieve dove i frati possedevano la 'villa di Moriano', dotata di una serie di edifici agricoli e, forse, anche di un oratorio – che nel corso del Trecento sarebbe addirittura divenuto un vero e proprio convento[255] –, o presso la chiesa dei frati stessi a Firenze in occasione delle ricorrenze festive.

Sicuramente l'influenza dei frati nel contado sembra accrescersi in parallelo all'incremento del loro patrimonio fondiario in diversi contesti rurali o comitali che tra il XIII e XIV secolo furono inglobati progressivamente all'interno della giurisdizione del Comune. In questi territori, importanti famiglie fiorentine detenevano un capitale immobiliare di una certa rilevanza, si pensi ai Brunelleschi nei popoli di Santa Maria di Quinto e San Michele a Castello, vasta zona situata a nord-ovest di Firenze confinante con le colline del Mugello.

A partire dagli anni Venti del Trecento, i frati cominciarono ad acquisire una certa influenza in quei distretti tramite l'apporto di beni e conoscenze da parte dei frati neo-professi provenienti da quelle zone. Fu il caso di Lorenzo, figlio di Diana vedova di un corrazzaio di nome Vanni Gualandi, che nel febbraio del 1321 ottenne in usufrutto dalla madre un terreno vignato situato nel popolo di Santa Maria in Quinto. Nel corso degli anni successivi, dai registri del convento si annotarono versamenti effettuati allo stesso Lorenzo in occasione delle ricorrenze pasquali provenienti dalla '*sotietas* de Quinto', una confraternita formatasi probabilmente nel citato popolo dove, oltre a famiglie eminenti, anche il capitolo della cattedrale e l'ospedale di San Gallo erano in possesso di beni[256].

Dalle notizie contenute nell'inventario di beni del 1422 del convento, si osserva un incremento esponenziale nel corso del Trecento del patrimonio fondiario dei frati nella zona che sembra dunque consolidarsi, al contrario di quello posseduto a sud di Firenze, nei popoli di San Leonardo della Querciola e della pieve di Sant'Alessandro di Giogoli, di cui le notizie in seguito all'epidemia di peste calano drasticamente[257].

Non lontano dal popolo di Santa Maria in Quinto, in quello di San Michele di Castello, ebbe sede un'altra compagnia, detta '*ecclesie sancti Michaeli de Castello*', che nello stesso periodo, intorno agli anni Venti e Trenta del Trecento,

[253] ASF, *CRSF*, 119, filza 610, *Introitus*, c. 20v; filza 611, Exitus, c. 10r; filza 682, *Exitus*, c. 136v; *NA*, 7373, cc. 10r-v.
[254] Casalini (a cura di) 1995, p. 69.
[255] Dias 2009, pp. 337-339.
[256] Dameron 2005, p. 261. Sull'influenza delle compagnie laicali nel contado fiorentino si veda De la Roncière 1973.
[257] Casalini 1971, pp. 119-120.

compare nei registri dei frati come donatrice attraverso i suoi membri di lasciti vari per messe e '*pro anime*'. Si tratta sicuramente della compagnia di Battuti intitolata alla Vergine Maria fondata nel 1324. Nel 1299, la chiesa di riferimento compare come suffraganea della pieve di Santo Stefano in Pane e nel corso del Quattrocento sembra legata alla canonica di San Lorenzo. I frati ebbero forse un ruolo di rilievo nella costituzione della confraternita: non sembra un caso che i primi lasciti della compagnia compaiano nel maggio 1325 in un grave contesto di guerra, culminato nel giro di pochi mesi con la sconfitta di Firenze inflitta da Castruccio, vicario imperiale e signore di Lucca, ad Altopascio[258].

La vasta zona collinare a nord di Firenze, incluso il Mugello, teatro di numerose operazioni militari e caratterizzata da una serie di fortificazioni difensive, si era rivelata fondamentale dal punto di vista strategico nel corso del primo Trecento. L'influenza dei frati in quei luoghi e presso l'associazionismo laico, il cui retaggio arcaico risalirebbe al loro insediamento sul monte Asinario, potrebbe essersi accresciuto soprattutto in conseguenza all'affido di incarichi di natura amministrativa e militare da parte delle magistrature di Firenze che li portarono a operare in quei contesti, partecipando attivamente all'espansione territoriale della città. Fu probabilmente questo il periodo di consolidamento di rapporti diversificati con alcune famiglie cittadine che si affermarono nel corso del Quattrocento come i Medici o i Pulci, detentrici di ampi possedimenti in quelle zone.

Nel quadro abbastanza critico dal punto di vista militare per Firenze degli anni Dieci e Venti creatosi in seguito alla disfatta di Montecatini del 1315, sembra sorgere la compagnia dei Battuti, ossia dei Disciplinati, con sede presso la chiesa dei frati, di cui la prima notizia daterebbe al 1319. In generale, a Firenze le aggregazioni di Disciplinati non ebbero la fortuna di quelle dei Laudesi. Sicuramente il periodo di crisi militare fu un viatico efficace per la nascita di esperienze penitenziali simili[259].

Dell'esistenza di questa confraternita, come di altre, ne siamo a conoscenza solo tramite i registri contabili: in questo caso, fu forse la relativa corta esistenza dell'istituzione a creare tale vuoto. Infatti, in una partita del 22 maggio 1335, durante il capitolo generale di Firenze, fu annotata la retribuzione di alcuni individui dopo che essi sgombrarono la '*camera verberatorum*', ossia presumibilmente i locali presso i quali la compagnia solitamente si riuniva. Non sappiamo le motivazioni dello sgombero, e nemmeno se si trattasse di un semplice trasloco. Certamente, da quel momento i dati concernenti la compagnia si azzerano completamente fino almeno al 1380, quando una partita del registro di spese del convento fa riferimento a una '*compagnia della disciplina vecchia*' di sede presso la foresteria. Tuttavia, dai pochi elementi a disposizione, affiora un rapporto di una certa importanza: in occasione del capitolo generale del 1323 la confraternita compare come principale sostenitrice dei frati concedendo loro ben cinquanta lire, una cifra superiore addirittura a quelle offerte dai grandi fondachi cittadini come gli Scali, gli Acciaioli e i Peruzzi; lo stesso accadde nel caso

[258] Bartocci *et al.* 1994; Aglietti (a cura di) 1998; Branca (a cura di) 2005; Tanturli 2006.
[259] Henderson 1998, pp. 45 e sgg..

dell’acquisto della nuova campana della chiesa nel 1325 con la concessione di cinque lire[260]. Purtroppo della composizione sociale del gruppo non sappiamo nulla, ma probabilmente riuniva esponenti dei ceti popolari desiderosi di affrontare al meglio le paure e gli stravolgimenti causati dal quadro creatosi nel primo Trecento.

Oltre alla compagnia dei Battuti, nello stesso contesto si dovrebbe inserire la fondazione di un’ulteriore confraternita riferibile direttamente al convento, ossia la *societas* di Santa Maria del Purgatorio, anch’essa nota a partire dai registri contabili fin dal febbraio 1341. Sicuramente la grande carestia dell’estate del 1340 ebbe un ruolo fondamentale nella costituzione di questo gruppo laicale ma purtroppo, anche in questo caso, le informazioni risultano alquanto risicate. Sappiamo che una certa Pellegrina da Lucca, abitante in via San Gallo, fu membro di questa compagnia e che fu sepolta presso la chiesa dei frati, dunque un’immigrata di recente inurbamento stabilitasi presso i sobborghi cittadini settentrionali[261].

L’intitolazione dell’istituzione, che ben presto ebbe il modo di acquisire una cappella situata al lato destro della navata della chiesa, risulta per certi aspetti interessante in quanto coniuga la devozione mariana con il ruolo espiatorio del Purgatorio, portato in auge nell’immaginario comune nel corso del periodo di carestia quando il tasso di mortalità si accrebbe in maniera esponenziale. In proposito i frati sembrano all’avanguardia nel porre Maria come intermediatrice nel processo di espiazione delle anime purganti come esemplifica visivamente l’affresco del 1346 presente nel convento di San Marco di Todi[262].

3.3.3 Tra culto mariano e pratiche penitenziali: la compagnia dei Disciplinati di Pistoia

Questa esigenza di purificazione dai propri peccati tramite esercizi di penitenza corporale e pratiche devozionali mariane risulta efficacemente sintetizzata dalle vicende della compagnia dei Disciplinati di Santa Maria dei Servi di Pistoia. Questa fu fondata probabilmente, come nel caso di Firenze, in un contesto di estrema crisi come quello posteriore agli anni 1305-1306, quando la città – dilaniata dai conflitti interni – fu conquistata dall’esercito lucchese e fiorentino[263].

La prima notizia in merito risalirebbe al marzo del 1307 quando Bonaventura da Pistoia, priore del convento locale dal maggio 1306[264], concesse alla

[260] ASF, *CRSF*, 119, filza 606, *Introitus*, c. 26r, filza 609, *Introitus*, cc. 21r (19v), 31r (26r), 32v (27v); filza 681, *Exitus*, c. 39v, *Introitus*, cc. 15r, 25v; AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 18v; Cattarossi 2011-2012, p. 599 n. 1696; Ircani Menichini 2004, pp. 51, 162. La ‘compagnia della disciplina vecchia’ non dovrebbe corrispondere alla compagnia delle ‘Laudi’ come si afferma in Taucci 1942, p. 124 nota 2.

[261] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, cc. 48v, 65v, filza 683, *Introitus*, c. 8v.

[262] Sul Purgatorio rimando d’obbligo a Le Goff 1982.

[263] Francesconi 2007.

[264] Figlio di un certo Ventura e appartenente alla cerchia del generale Filippo da Firenze, era un

compagnia un sito ubicato di fronte al chiostro e adiacente alle mura presso il quale potersi riunire, a patto che essi aggiungessero alla propria intitolazione la locuzione di '*Sancta Maria de' Servi*' e riconoscessero come unici amministratori di sacramenti e officiatori gli stessi frati. Fu creato un sodalizio che ebbe fin da subito un discreto successo: nel 1314 la compagnia fece dipingere a proprie spese, tra le altre cose, una Passione di Cristo nella sala del capitolo – scena dall'alto valore simbolico e devozionale per i Battuti –, mentre nell'agosto del 1335 fu concesso ai propri membri il privilegio di essere inumati dinanzi al capitolo, dunque in un luogo riservato all'interno del perimetro conventuale il quale fu corredato da una 'tavola' dipinta con 'frati et battuti' e con iscritti i nomi dei morti[265]. Il finanziamento dei lavori, che nel corso degli anni Trenta riguardarono diverse parti del complesso, fu garantito dal Comune per cui Jacopo Gualfreducci, frate di punta del convento fin dal 1330, esercitava l'ufficio di massaro[266].

Il rapporto assunse un connotato esclusivo, estromettendo dalla partecipazione ai riti funebri i religiosi esterni che solitamente li affollavano, spesso su richiesta e dietro remunerazione dei testatori stessi. Le istanze penitenziali della compagnia sembrano plasmarsi con il culto mariano promosso dai frati: in tempo di peste, il 24 giugno 1348, un certo Jacopo di Bonaccorso Signoretti, dopo aver disposto la propria sepoltura presso la chiesa dei frati, lascia alla '*societas Disciplinatorum dicte ecclesie Servorum sancte Marie*' – per la salvezza dell'anima sua e dei propri familiari – la cifra notevole di venti fiorini d'oro da destinare per l'affitto annuo e perpetuo di due quartine di olio. Lo scopo era quello di tenere accese alcune lampade da collocare dinanzi all'immagine della '*beate Marie semper Virginis*' situata '*in dicta ecclesia in solito loco dictorum Disciplinatorum*'. Un ulteriore lascito dello stesso Jacopo ribadisce l'attenzione devozionale da parte della compagnia alle rappresentazioni figurate: quattro fiorini d'oro furono destinati '*pro faciendo et complendo tabulam altaris dictorum disciplinatorum sitam in loco dicte residentie disciplinatorum*'[267].

Le riunioni della compagnia – ancora nel 1348 – si svolsero in un oratorio, difficile dire se interno o adiacente al convento. In una vacchetta conservata presso l'Archivio di Stato di Pistoia, oltre ai nomi degli ufficiali della compagnia eletti a partire dal 1349 fino al 1367, sono registrate anche le note delle spese fatte durante il capitolo generale dell'Ordine tenutosi a Pistoia nel maggio del 1374[268]. Dalla fonte in questione, la compagnia appare come un soggetto istituzionale con un'organizzazione giuridica complessa e una composizione sociale ben definita, a capo delle quale sembrerebbe esserci un camerlengo generale, eletto ogni anno

frate dotato di un certo carisma. Fu priore di numerosi conventi oltre che provinciale del Patrimonio. Fu scelto nel 1306 da Ildebrandino, vescovo di Arezzo, come direttore spirituale del neonato monastero fondato da Agnese a Montepulciano. Fu annoverato tra i beati dell'Ordine a partire dal XV secolo. Cfr. Serra 1974; Spanò Martinelli 1998.

[265] Pistoia, Archivio di Stato, *Patrimonio ecclesiastico*, *Santa Maria dei Servi di Pistoia*, F. 467, c. 10v; Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 211 n. 23, 213.

[266] Francesconi, Gelli, Iacomelli (a cura di) 2015, I/1, p. 182 n. 1086.

[267] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata di Pistoia*, 1348 giugno 24.

[268] Pistoia, Archivio di Stato, *Patrimonio Ecclesiastico*, *Compagnia della disciplina in chiesa di S. Maria dei Servi*, B. 373.

da due priori e coadiuvato da due camerlenghi e quattro consiglieri (il registro c'informa solo dell'elezione dell'anno 1350). I priori, i camerlenghi e i consiglieri formano l'ossatura principale dell'organigramma, tutti incarichi rinnovati ogni trimestre a cui si aggiunse l'ufficio 'de Sey', composto da sei membri e rinnovato ogni sei mesi.

Quasi tutti gli affiliati sono resi partecipi all'esercizio del potere gestionale della compagnia in quanto gli incarichi vengono periodicamente assunti a rotazione, a prescindere dall'estrazione sociale. Si tratterebbe di una tendenza generale caratterizzante il fenomeno confraternale che sembra mutare solamente nel corso del Quattrocento[269]. Per la maggioranza si tratta di artigiani, commercianti e notai ma non mancano presbiteri esterni al contesto dei frati come nel caso di Francesco e Donato, chierici dell'ospedale di San Jacopo – presso il quale era di sede un'altra compagnia di disciplinati – o ancora Jacopo – rettore della chiesa di Santa Maria Fuoriporta[270].

Tuttavia, al contrario della compagnia dei Raccomandati di Siena, non sono presenti frati o monaci appartenenti ad altri ordini religiosi insediati nel contesto cittadino, il che ribadisce una netta distinzione tra le aggregazioni laicali gravitanti intorno ai monasteri o conventi e quelle sorte presso chiese diocesane, canonicali o ancora ospedaliere.

Frutto forse della spartizione del territorio da parte dei mendicanti, ma anche della loro elaborazione di proposte religiose in grado di coagulare – nelle loro comunanze e differenze – le istanze spirituali e sociali dei ceti popolari, i frati furono in grado di trasmettere e garantire una cura *anime* attraverso canali d'interazione quotidiana di natura spirituale e sociale. A tal riguardo, la devozione mariana e la penitenza corporale furono due fattori capaci di aggregare in soggetti giuridicamente organizzati i settori del laicato maggiormente colpiti nei periodi di estrema crisi politica o economica.

3.3.4 La composizione sociale delle confraternite tra ceti popolari e magnatizi: gli esempi di Bologna e Lucca

La conformazione sociale delle compagnie di laudesi e disciplinati formatesi presso gli insediamenti dei frati subirono alcune variazioni nello spazio e nel tempo. A Bologna, alcuni membri della *societas Laudum*, fondata prima del 1322 e con sede presso il convento di Borgo San Petronio, furono esponenti di quelle famiglie magnatizie – ma filo-popolari – come gli Ariosti e i Gozzadini. Pertanto, si tratta di una minoranza, i mestieri maggiormente rappresentati erano sempre quelli del mondo dell'artigianato e del commercio (cartaio, merciaio, beccaio, calzolaio, fabbro, sarto) ma non mancano professionisti come i notai. Il composito micro-cosmo era il riflesso della configurazione socio-economica della circoscrizione territoriale d'insediamento dei frati, ossia la cappella di San Biagio, dove la stragrande maggioranza degli affiliati abitava. Il mestiere del cartaio era quello maggiormente rappresentato, professato anche dal priore della compagnia

[269] Rusconi 1986, in part. 471-478.
[270] Coturri 1987; Gai, Savino (a cura di) 1994; Webb 1999.

del 1342, la cui corporazione era molto attiva tra le odierne vie Cartoleria e Guerrazzi, non lontano dal complesso dei frati[271].

Del resto, questo tipo di conformazione sociale rifletteva quella della maggioranza delle confraternite cittadine formatesi tra XIII e XIV secolo, creando un nesso evidente tra corporazioni di mestieri e compagnie religiose, tanto che in alcuni casi l'affiliazione alle seconde richiedeva obbligatoriamente l'iscrizione alle prime[272].

Il confronto tra magnati e popolari era in grado di raggiungere anche lo spazio chiesastico[273]: se da un lato, le grandi famiglie aristocratiche e mercantili non ebbero problemi a ritagliarsi il proprio spazio privilegiato all'interno di una chiesa o un convento – emarginando in tal modo i ceti popolari – la confraternite furono in grado, tramite l'accumulo di beni derivanti dai numerosi affiliati di estrazione popolare, di ottenere il proprio spazio all'interno degli edifici sacri attraverso l'acquisizione di una cappella: abbiamo visto il caso della compagnia del Purgatorio a Firenze ma se ne possono fare numerosi altri, come nel caso di Siena e la cappella della '*societas Trinitatis*' attestata nel 1365[274].

Anche la compagnia dei disciplinati di Lucca, secondo un atto del 1381, era composta da membri in prevalenza di estrazione popolare, in linea con altre compagnie cittadine ma in palese contraddizione con l'accento posto sulla provenienza nobiliare degli affiliati da un repertorio settecentesco delle pergamene della compagnia[275]. In proposito, occorre evidenziare come le origini della confraternita sembrano fortemente intrecciate con le vicissitudini delle famiglie di alto ceto e gli eventi occorsi durante la signoria di popolo di Castruccio Castracani[276].

La confraternita fu fondata, secondo una notizia difficilmente documentabile, intorno al 1320 – durante un periodo di generale incremento dei gruppi di Disciplinati –, presso la chiesa di San Michele degli Avvocati di cui i frati erano titolari[277]. Il 29 ottobre 1316, pochi mesi dopo la salita al potere di Castruccio, gli Anziani del Comune confermarono, con il consenso del signore lucchese, i privilegi acquisiti precedentemente dai frati[278]. Si tratta di un chiaro segnale di protezione da parte di Castruccio nei loro confronti, in grado soprattutto di disinnescare ogni tentativo di rappresaglia di cui erano oggetto in quel periodo le famiglie di tendenza guelfa e filo-papale, come gli stessi Avvocati. Abbiamo visto come la situazione del casato nel primo Trecento appaia evanescente e sembra chiaro che l'influenza acquisita nel corso dei secoli precedenti fosse stata drasticamente ridimensionata dall'avvento della fazione filo-imperiale e di un sistema di potere di stampo signorile.

[271] ASB, *Ufficio dei Memoriali*, *Memoriali*, 144, cc. 142r-v, 210, cc. 275r-v.
[272] Gazzini 1998; Balestracci 1999.
[273] Cattaneo 1984, pp. 472-473.
[274] ASF, *Diplomatico*, *S. Agnese di Montepulciano*, 1365 agosto 3.
[275] ASL, *Opere pie, istituzioni di assistenza e beneficenza, ospedali*, *Compagnia di San Lorenzo dei Servi*, 7, cc. 13-14. Cfr. Savigni 2011, pp. 430 e sgg..
[276] Sulla signoria di Castruccio si veda Francesconi 2013.
[277] Savigni 2011, pp. 427 e sgg..
[278] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1316 ottobre 29.

Negli anni 1320-1335 la storia della compagnia ci risulta del tutto ignota, come del resto la presenza degli Avvocati a Lucca a seguito del loro esilio forzato[279]. La prima attestazione documentaria della confraternita coincide con il progressivo tentativo da parte della famiglia di riconquistare la propria influenza nel contesto cittadino, soprattutto dopo la morte di Castruccio e il conseguente stravolgimento del quadro politico interno: in questo senso, l’indulgenza del 18 settembre 1336 concessa alla compagnia, su istanza dei suoi membri e dietro consenso del pontefice Benedetto XII, fu un probabile riconoscimento dell’attività spirituale e pacificatrice svolta dal gruppo durante gli anni difficili della dominazione della *pars Imperii* ma anche un segnale d’incoraggiamento per la ricostituzione di un fronte ‘guelfo’ in grado di riaffermarsi nell’incertezza del nuovo contesto[280].

Tra i richiedenti presso la curia di Avignone ritroviamo un certo maestro Ugone, membro della nobile famiglia dei Borgognoni che tra XIII e XIV secolo fece fortuna con l’esercizio della mercatura, e il frate servo di Maria Giovanni da Lunigiana, definito in seguito dagli eruditi come fondatore della compagnia. Su Giovanni abbiamo notizie documentate fin dal 1300. Era sicuramente un frate sacerdote di una certa esperienza e conoscitore delle dinamiche lucchesi: vicario provinciale di Tuscia nel 1316-1317 e *discretus* del convento di Lucca in occasione del capitolo generale del 1336 tenutosi a Bologna, fu di stanza in loco sicuramente dal 1335 al 1339[281]. All’indulgenza del 1336 fece seguito nel giugno del 1337 il riconoscimento ufficiale del priore generale Pietro da Todi, il quale rese la compagnia partecipe dei benefici spirituali dell’Ordine[282].

L’epidemia di peste e la conquista da parte di Pisa negli anni 1348-1349 sconvolsero nuovamente il contesto lucchese. I frati cercarono di acquisire una maggiore autonomia dai propri patroni in declino, ottenendo – come visto – dal vescovo Guglielmo nel 1349 la cura della vicina chiesa di San Lorenzo dove sembra riunirsi anche la confraternita. Questa, dal canto suo, fu caratterizzata da un discreto sviluppo: nel 1381 sono attestati circa una trentina di affiliati[283], non pochi se consideriamo le varie recrudescenze epidemiche, ma occorre soprattutto evidenziare la crescita esponenziale del proprio patrimonio immobile, tanto da indurla nel corso del Quattrocento a redigere un libro dei beni posseduti nelle zone cittadine e comitali di Lucca. Nel registro non ci si limita a fare un elenco dei possedimenti ma ci si premura di inserire i principali contenuti di ciascun atto notarile, che fosse una donazione o un legato testamentario, riguardanti il lascito alla compagnia. In tal maniera si era sicuri che le ‘*rimosine et pretanse spirituali che de fructi di quelli beni si cavarono et faransi*’, fossero acquisite a profitto

[279] Green 1995, pp. 22, 293, 309-310, 313.
[280] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1336 settembre 18. Il 5 aprile 1339, alla compagnia della Croce fu concessa un’indulgenza vescovile da Avignone (Savigni 2011, p. 428). Sul valore delle indulgenze concesse alle confraternite cfr. Doublier 2017.
[281] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1316 novembre 12, 1337 giugno 3, 1338 aprile 28, *Recuperate*, 1339 febbraio 24; *Archivio dei Notari*, n. 117, cc. 304-305; Carletti 2020a, pp. 55, 82, 83.
[282] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1337 giugno 3.
[283] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1381 novembre 1.

della salute spirituale del donatore o testatore, anteponendo dunque il benessere spirituale a quello economico[284].

Quindi, nel caso di Lucca, soggetti di estrazione nobiliare desiderosi di riaffermarsi in un contesto politico-economico rinnovato ma incerto, ebbero un ruolo di primo piano – in sintonia con la direzione spirituale dei Servi di Maria – nella formazione di una confraternita di Disciplinati. Questa fu in grado di coinvolgere interessi politici e religiosi diversi, miranti al ripristino della concordia e della pace cittadina. Come in altri casi citati, si tratta di fenomeni religiosi che tentarono di far coesistere la ricerca individuale del benessere spirituale e sociale con quello della *communitas-fraternitas* coniugata nelle sue diverse forme.

3.3.5 Tra pastorale e assistenza: frati, ospedali e forestieri

Questo sembra trovare una sintesi efficace nelle dinamiche legate al settore assistenziale e caritativo, di cui le confraternite e i frati mendicanti furono indubbi protagonisti. In proposito, sarebbe molto interessante tornare al caso di Pistoia, dove il contesto generale d'insediamento dei frati li coinvolse ben presto nelle dinamiche di sviluppo di alcuni dei principali enti ospedalieri e assistenziali cittadini.

Nell'agosto del 1293, presso il loro *locus* si svolsero alcune fasi dell'elezione del nuovo rettore dell'ospedale dell'Osnello, in presenza del vescovo Tommaso e dei frati Adriano, Bonaventura da Pistoia, Jacopo del Mugello e Guglielmo da Firenze. Lo xenodochio, gestito da religiosi, era situato vicino ad Agliana sulla strada per Prato, zona da cui era originaria la famiglia Cancellieri, il casato che sostenne l'insediamento dei frati[285]. Alcuni membri della famiglia contribuirono al finanziamento e all'affermazione di diversi enti ospedalieri e caritativi nel corso del XIII secolo. Essi ebbero, forse, un ruolo anche nella costituzione della '*societas beate Virginis in adiutorium pauperum*' detta, almeno dal 1293, 'compagnia del Ceppo dei Poveri'. Secondo la tradizione cronachistica pistoiese, l'ospedale alla quale fece riferimento la compagnia fu fondato nel 1277 da due coniugi, Antimo e Bandinella, che dopo una visione della Vergine decisero di costruire presso la riva del fiume Brana, dunque lungo le mura nord-orientali di Pistoia, una chiesa a lei dedicata con annesso ospizio[286].

Sicuramente, nel secondo Duecento e nella stessa zona fu edificato l'ospedale del Ceppo, oggi esistente come museo. La *societas Beate Virginis*, di cui fece parte probabilmente anche un gruppo definito 'fraticelli della Vergine' dedito a servizi di natura assistenziale, risulta documentata il 31 dicembre 1287 in un atto notarile rogato da Pipino di Lotteringo. L'*instrumentum* consisteva nella vendita per dieci lire di un affitto perpetuo di uno staio di grano annuale da parte di Como

[284] ASL, *Opere pie, istituzioni di assistenza e beneficenza, ospedali*, *Compagnia di San Lorenzo dei Servi*, 10, c. 2r.
[285] Coturri 1983, pp. 95 e sgg.; Cocchi, Uccelli 2011. Sui Cancellieri cfr. Ganucci Cancellieri 1975.
[286] La data sembra suffragata da una provvisione del 1347. Cfr. Gai 1977, pp. 80-81.

di Lunardo Beltedeschi al maestro Michele Accorsi, rettore della ‘*societas beate Marie Virginis in adiutorum pauperum in civitate Pistorio institute*’. Oltre al riferimento alla compagnia, occorre evidenziare sia il luogo di redazione dell’atto sia il notaio rogatario. Nel primo caso non si cita solamente il toponimo cittadino (Pistoia) ma anche l’edificio presso il quale si svolse l’azione giuridica, ossia ‘*in statione quadam filiorum Cancellerii et consortium posita in platea Communis*’[287]. Si tratta dunque di una dimora dei Cancellieri situata presso la piazza del Comune frequentata dal rettore della *societas*, in questo caso per la stilazione di una compravendita.

Questo ci porta a considerare il secondo dato, ossia il notaio rogatario dell’atto. Pipino di Lotteringo era infatti uno dei notai di fiducia della famiglia Cancellieri e di altri enti religiosi cittadini; egli abitava nella centralissima cappella di San Zenone e possedeva alcuni beni immobili collocati presso la circoscrizione di San Pier Maggiore dove si erano insediati i Servi di Maria[288]. Dalle notizie disponibili si evince che fu uno dei primi a rapportarsi con i frati appena giunti a Pistoia: infatti, fu sicuramente lui il ‘ser Pino Loctheringhi o di Lotaringo’ citato nei regesti trecenteschi delle *Ricordanze* del convento come notaio rogatario dei primi atti riguardanti i frati, datati negli anni 1270 e 1272[289]. Egli fu protagonista anche in prima persona di una serie di compravendite: sembra ancora lui, il ‘Logteringo messer Pipini Ispidalieri’ – nonostante l’errore nell’invertire il nome con il patronimico – a vendere ai frati il 23 ottobre 1273 la metà di una casa situata nella cappella di San Pier Maggiore[290], mentre da sua zia Diamante – sorella del padre Lotaringo (entrambi figli di un certo Spedalerio) – il 23 dicembre successivo i frati comprarono la quarta parte di un’altra casa situata presso lo stesso luogo[291]. Anche i due figli di Pipino, Opizzo e Framarigo, ebbero modo di godere del rapporto instaurato dal padre con i frati, rogando per conto loro nella prima decade del Trecento una serie di atti[292].

Ci troviamo di fronte a uno stesso ambiente di frequentazione che coinvolge una serie di soggetti molto diversi tra loro ma che sembrano dialogare con successo. Ad arricchire il quadro ci sono alcune notizie che fanno emergere un rapporto peculiare tra i frati e la compagnia del Ceppo, la quale – a cavallo tra XIII e XIV secolo – ebbe modo di incrementare il proprio patrimonio e ampliare la propria attività ospedaliera e di servizio ai poveri.

A tal riguardo, occorre menzionare un certo Giovanni di Bartromino Porcellini che, secondo i dati raccolti da Paola Ircani Menichini, fu membro della *societas*.

[287] ASF, *Diplomatico*, *Pistoia, Comune (e S. Iacopo, opere)*, 1287 dicembre 31.

[288] Attestato anche come notaio della canonica di San Zenone e degli Eremitani di sant’Agostino di San Lorenzo (Cfr. ASF, *Diplomatico*, *S. Zenone*, 1267 novembre 17, 1285 gennaio 9, *S. Lorenzo*, 1273 dicembre 1).

[289] Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 206 n. 6, 207 nn. 8, 11. Si tratta di atti concernenti i beni venduti ai frati da Opizzo di Megalotto e di una vendita di Tedicio Cancellieri fatta agli stessi frati.

[290] Ircani Menichini (a cura di) 1995, p. 205 n. 3.

[291] Dal Pino 1972, II, p. 295-296 doc. III 129; Ircani Menichini (a cura di) 1995, p. 206 n. 4.

[292] Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 212 n. 29, 212-213 n. 31, 213 n. 32, 213-214 n. 34, 215 n. 40. 215-216 n. 41, 216 n. 42.

La famiglia era vincolata da rapporti di affari con i Cancellieri e anch'essa fu prodiga nel finanziare numerosi istituti ospedalieri cittadini. Giovanni era il fratello di Francesco, importante frate del convento dei Servi di Maria, presente a una vendita effettuata da Tedicio Cancellieri il 17 maggio 1294. Francesco, insieme a Bonaventura da Pistoia, furono i principali artefici della formazione del patrimonio fondiario del convento a Bigiano, nell'area comitale a nord di Pistoia negli anni 1306-1307[293]. Ci troviamo nel contesto della conquista fiorentina e lucchese, e della rimodulazione dei rapporti di forza interni al Comune. Nonostante la ricomposizione della famiglia egemone cittadina dei Cancellieri dopo il conflitto tra Bianchi e Neri di fine Duecento, nel corso del primo Trecento si assiste a una progressiva perdita d'influenza delle consorterie locali a scapito dei Neri e del Comune di Firenze. Il mancato rafforzamento del rapporto tra i frati e i Cancellieri risulta per certi versi esemplificativo delle trasformazioni politiche e religiose in atto: in tal senso il lascito testamentario di Giovanni di Lazzaro, membro poco influente del casato, effettuato nel 1325 in favore della Compagnia del Ceppo, e alla presenza di alcuni frati, sembra un eco di legami passati ormai in declino[294].

Dal canto dei Servi di Maria, in concomitanza con il dominio di Firenze, la loro influenza sul laicato sembra consolidarsi: abbiamo visto il caso della fondazione della compagnia dei Disciplinati nel 1307 ma anche il rapporto con la compagnia del Ceppo sembra rafforzarsi, accomunato dalla particolare devozione verso la Vergine Maria: emblematico un atto del 16 gennaio 1318 con il quale la *societas*, riunita con i due terzi dei membri, nomina due procuratori al fine di gestire alcuni beni di proprietà[295]. L'*instrumentum* notarile risulta rogato da Bartolomeo Armaleone, notaio di fiducia della *societas* e discendente di un'importante famiglia del ceto notarile pistoiese, il cui patronimico rinviene spesso anche nella documentazione pertinente ai frati[296].

L'atto, tra le altre cose, riporta la lista dei membri presenti: i due capitani, i quattro consiglieri e quaranta affiliati tra cui professionisti, artigiani e membri dell'aristocrazia urbana. Per quello che c'interessa da vicino, il rogito indica come luogo di rogazione il chiostro del convento dei Servi di Maria e tra i membri della compagnia compare '*frater Bonaventura ordinis Servorum sancte Marie confratrum dicte societatis*'. Si tratta di un dettaglio importante dal quale traspare il grado d'influenza dei frati nella direzione spirituale della compagnia. Come visto, Bonaventura non era un frate qualsiasi, era forse priore del convento in quel periodo e sicuramente personaggio esperto nel rapportarsi con le diverse componenti sociali del mondo cittadino, come fu il caso del gruppo di Agnese a Montepulciano. Il bisogno da parte del notaio di ripetere per una seconda volta l'appartenenza di Bonaventura alla compagnia fu probabile indice dell'eccezionalità del suo *status* derivante dal suo carisma religioso.

[293] Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 158-164.
[294] ASF, *Diplomatico*, *Pistoia, Comune (e S. Iacopo, opere)*, 1325 novembre 17.
[295] ASF, *Diplomatico*, *Pistoia, Comune (e S. Iacopo, opere)*, 1318 gennaio 16.
[296] Dal Pino, 1972, II, pp. 313-314 doc. III 158; Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 211-212 nn. 24-27

Il frate era ben conscio dell’apporto in termini socio-economici derivante dai buoni rapporti con la compagnia di cui avrebbe potuto beneficiare il convento. I lasciti in favore di questa nel corso del primo Trecento subirono un incremento esponenziale raggiungendo il picco durante la peste degli anni 1348-1350 e, come nel caso della compagnia di Orsanmichele di Firenze, veniva spesso nominata esecutrice delle ultime volontà dei testatori. Le sorti economiche dei frati, soprattutto nei periodi di crisi, dipendevano spesso dai lasciti dei fedeli[297]: durante il periodo iniziale dell’epidemia di peste le compagnie di San Jacopo e del Ceppo, essendo i frati ‘poveri e miserabili’, concessero che nelle corti di Pistoia fosse loro fatta gratuitamente ragione sommaria nelle controversie legali, favorendo in tal modo l’incremento delle entrate e il risparmio sulle spese giudiziarie[298].

In generale, dal contesto pistoiese emergono – seppur in maniera meno evidente – intensi rapporti tra frati mendicanti e le grandi compagnie religiose dedite alla gestione dei grandi enti ospedalieri cittadini. Come hanno dimostrato anche recenti studi, gli ospedali e il sistema assistenziale nel corso del XIV secolo ricoprirono un ruolo economico e sociale fondamentale, e per questo la maggioranza furono posti sotto il progressivo controllo delle magistrature cittadine[299]. Le confraternite, anche quelle legate ai frati mendicanti, furono attori protagonisti del fenomeno. Ritrovandosi un patrimonio considerevole di difficile gestione alla luce dei lasciti ottenuti nel corso degli anni della grande peste, spesso una parte rilevante di essi era adoperata per la costruzione di nuovi ospedali o enti assistenziali.

Pertanto, per quanto riguarda i Servi di Maria, le informazioni in merito sono alquanto frammentarie. Ad Alessandria si ha riscontro nel 1348 di un lascito testamentario destinato a un non meglio specificato ospedale del convento dei frati presso Santo Stefano in Bergoglio. Le informazioni che indicherebbero l’istituzione di un sodalizio fin dal 1280 tra i frati e una confraternita intitolata a San Sebastiano sono suffragate documentariamente solo a partire dal 1468[300].

A Bologna, invece, la *societas Laudum* riferibile alla chiesa di Borgo San Petronio nell’aprile del 1324 chiese al Comune una sovvenzione fino alle 1500 lire per sostenere l’avviata costruzione di un ospedale sopra il serraglio della strada di Santo Stefano e, dunque, fuori le mura cittadine[301]. Dalle poche notizie

[297] ASF, *Diplomatico*, *Pistoia, Comune (e S. Iacopo, opere)*, alle date 1330 agosto 28 e 1331 ottobre 18.
[298] Ircani Menichini (a cura di) 1995, p. 222 n. 66.
[299] Da ultimo Piccinni (a cura di) 2020. Cfr. anche Albini 2013. Nello specifico, sui rapporti tra esperienze religiose e assistenza si veda Merlo (a cura di) 1987.
[300] Torino, Basilica di Superga, Archivio storico della Provincia Piemontese dell’ordine dei Servi di Maria, *Convento di Alessandria (1287-1957)*, *Pergamene e atti antichi*, mazzo A, n. 1, fasc. 5. Una lettura attenta del documento indicherebbe il 1348 come anno di stilazione dell’atto. Sulla compagnia di San Sebastiano si veda Dal Pino 1997c, p. 138.
[301] ASB, *Comune – Governo*, *Riformagioni e provvigioni*, *Riformagioni del consiglio del popolo*, n. 198, reg. XIV/1, c. 97r (Cfr. anche AGOSM, *Schedario Albarelli*, alla data); Dal Pino 1997c, p. 130 nota 142; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, 80-81 n. 86.

desumibili dalle fonti, l'ospedale – in seguito intitolato a San Biagio come la circoscrizione cittadina omonima – intraprese una discreta attività creditizia[302].

Ancora meno informazioni disponiamo per il caso di Ferrara, dove nel 1398, dopo che nel 1365 circa fu istituito un sodalizio tra una compagnia intitolata a santa Maria Bianca e i frati, fu destinato un cospicuo lascito per la fondazione di un ospedale[303].

Alquanto interessante il caso di Perugia dove si ha notizia fin dal 1387 di un ospedale legato alla *fraternitas* dei Disciplinati dei Servi di Maria istituita prima del 1333, quindi in un contesto di successo dei frati dopo che essi uscirono indenni dalla controversia con i Predicatori degli anni 1313-1328. Il 13 giugno del 1387, suor Vanna del terz'Ordine di San Francesco – figlia di un certo Ceccoli e vedova di Guelfeto Baglioni – fece una donazione al procuratore dell'ospedale di una casa in porta Eburnea, a condizione che dopo la sua morte fosse abitata da tre o quattro '*mulieres et sorores pauperes*' da lei stessa scelte[304].

Un primo dato da sottolineare riguarda l'influsso religioso esercitato dalla compagnia e dai frati su una terziaria affiliata ai Minori, la quale non era una donna qualsiasi ma un esponente di una delle maggiori famiglie di Perugia quali i Baglioni, le cui case erano situate vicino alla chiesa dei Servi di Maria sul colle Landone[305]. Un secondo dato da rilevare, invece, riguarda il dialogo tra servizio ospedaliero, pratiche cultuali di matrice confraternale e l'inquadramento di un gruppo di donne povere e penitenti dalla definizione giuridica non ancora formalizzata.

Il dinamismo dimostrato dalla compagnia dei Disciplinati sembra aver contribuito all'inserimento dei frati nel circuito processionale dei riti religiosi cittadini, come nel caso della festa di Sant'Ercolano o ancora della vigilia della festa di Maria di agosto, in occasione della quale nel 1384 circa i membri della compagnia ebbero l'incarico di trasportare la tavola del Salvatore da San Lorenzo alla chiesa di Monte Luce[306].

Il rapporto tra i frati e la compagnia sembra caratterizzato da alcune mutazioni nel corso del Quattrocento, in parallelo allo sviluppo dello *studium* cittadino[307]. Infatti, da quanto raffigurato nel gonfalone del 1466 dipinto da Niccolò di Liberatore, detto l'Alunno, emerge una compagnia dominata dai giuristi. Nel registro inferiore dell'opera si nota un gruppo di persone proteso in posizione orante verso la scena dell'Annunciazione, presentato da due beati Servi di Maria:

[302] ASB, *Opere pie, istituzioni di assistenza e beneficenza, ospedali*, *Amministrazione degli ospedali*, Confraternita e ospedale di S. Maria dei servi, poi S. Biagio, Serie II, 2 (182)bis, *passim*.
[303] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 42 n. 54; Franceschini 1981, pp. 14, 33, *passim*.
[304] Dal Pino 1997c, pp. 140 nota 170, 141-142 nota 175 e anche Bortone 1990, p. 176; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 72-73 n. 107.
[305] Bistoni Colangeli 2004; C. Dal Pino 2005. Sulla zona del Colle Landone cfr. Monacchia 1992, 2004.
[306] Regni (a cura di) 1991, p. 79 n. 2.60.2. Notizia in Dal Pino 1997c, p. 141; Bortone 1985, pp. 211, 221; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 71 n. 101.
[307] Frova 2011.

si tratta sicuramente dei membri della compagnia tra i quali si possono distinguere dei battuti e delle suore dall’abito nero ma che sono quasi interamente nascosti da tre persone con l’abito da giurista. In proposito, l’immagine trasmessa in occasione delle processioni era quella di una confraternita egemonizzata dal ceto dei legisti, il quale sarebbe stato uno dei principali committenti del gonfalone e della cappella intitolata all’Annunziata costruita nello stesso anno presso la chiesa dei frati, tramite anche la partecipazione economica del Comune[308].

Questi processi di aggregazione e consolidamento dei rapporti tra esponenti appartenenti allo stesso contesto lavorativo furono cementati da pratiche cultuali e devozionali in grado di affermare la propria influenza politico-religiosa nell’ambito dei riti cittadini. Un altro esempio al riguardo ma dai risvolti sociali molto diversi, lo riscontriamo nelle scuole cosiddette ‘nazionali’ che furono accolte dai frati in diversi contesti tra XIV e XV secolo[309]. Nel 1441, sempre a Perugia, si ha notizia di una compagnia degli Oltramontani composta da membri di origine germanica e franca, che commissionarono una propria cappella in chiesa intitolata alle sante Croce e Barbara[310].

Nella maggioranza dei casi queste compagnie erano formate da un consistente numero di mercanti forestieri, immigrati dai propri contesti di provenienza ma che salvaguardarono l’usanza di alcune pratiche cultuali. A Verona, a partire dagli anni Quaranta del Trecento, dalla *societas Florentinorum* composta da immigrati fiorentini fu celebrata la festa di Giovanni Battista – patrono di Firenze – presso la chiesa dei frati di Santa Maria della Scala[311], mentre a Venezia, la scuola dei Lucchesi – composta in prevalenza da mercanti originari di Lucca – introdusse il notorio culto cittadino del Volto Santo, diffusissimo anche in altre parti d’Europa, in un oratorio costruito nel corso degli anni Sessanta presso la chiesa dei frati nel sestiere di Cannaregio[312]. Difficile dire se i conventi di Firenze e Lucca ebbero un ruolo nel favorire questi sodalizi, capaci di affermare la proposta religiosa dei frati in contesti d’insediamento abbastanza recenti, anche se alcuni indizi indurrebbero a pensarlo, come nel caso delle visite di esponenti degli Scaligeri presso il luogo dei frati a Firenze[313], o ancora l’attestazione di Gabriele da Venezia (tra i promotori dei patti con la scuola de Lucchesi a Venezia) come priore del convento di Lucca negli anni 1350-1351 e 1354-1355, e i rapporti intessuti con lo stesso Azzolino Simonetti, la cui famiglia ebbe un grande giro d’affari nella stessa Venezia[314].

Quindi i frati accolsero di buon grado queste aggregazioni anche a fronte del loro contesto d’insediamento, spesso inserito in territori oggetto di processi d’inurbamento e immigrazione. Presso la chiesa dei frati a Genova, fondata ai piedi del colle di Carignano – una zona che nel corso del Trecento ebbe sviluppi

[308] Rihouet 2006, pp. 303 e sgg.. Cfr. per i gonfaloni anche Bury 1998.
[309] Su questi problemi cfr. Gazzini 2018, 2019.
[310] Dal Pino 1997c, pp. 142-143.
[311] Campara 1997, pp. 122 e sgg..
[312] Molà 1994, pp. 87 e sgg.; Citeroni 1998, pp. 262-263. Si veda anche Zannini 2018.
[313] ASF, *CRSF*, 119, filza 610, *Exitus*, c. 36r.
[314] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1350 novembre 21; Molà 1994, pp. 34, 36, 46, 48, 54, 60, 135, 230; Citeroni 1998, pp. 448-449; Cattarossi 2010, p. 281 n. 1416.

urbanistici e commerciali rilevanti e presso la quale s'inurbarono numerosi mercanti – si riunirono in compagnia nel 1393 circa alcuni forestieri provenienti dai regni dell'Europa settentrionale e dall'Italia del nord. La confraternita si era probabilmente aggregata a seguito del culto sorto intorno alla tavola della *Madonna della Misericordia* – sulla quale torneremo –, commissionata a Barnaba da Modena tra il 1368 e il 1377 come una sorta di *ex voto* contro l'epidemia di peste diffusa (Fig. 3)[315].

[315] Cassiano di Langasco, Rotondi 1957; Cagnin 2002, pp. 11-17.

Capitolo 4
La gestione dei beni materiali tra economia e religione

4.1 Fonti e problematiche

L'interesse della storiografia verso i problemi e le questioni di natura economica e sociale legate agli ordini mendicanti emerge, come visto, a partire dagli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso con l'inchiesta promossa da Jacques Le Goff sull'impatto dei frati nel contesto urbano e poi, in seguito, dagli studi del medievista transalpino sul rapporto tra religione, economia della salvezza e sviluppo della mercatura[1].

Per quanto riguarda il filone economico, gli storici si sono concentrati in sostanza a due grandi tematiche: la prima riguarda la concezione teorica dell'economia da parte dei frati e le riflessioni maturate intorno all'uso del denaro e al rispetto dell'ideale pauperistico delle origini, mentre la seconda concerne i problemi strettamente legati alla gestione pratica dei beni acquisiti e del loro intrecciarsi con le società locali[2].

Per chi cerca di analizzare questi aspetti tramite l'osservatorio dei Servi di Maria, la prima tematica risulterebbe molto difficile da affrontare in quanto non ci sono stati trasmessi trattati o scritti teorici di frati che si concentrarono espressamente su temi di etica economica. Come del resto accadde per la maggioranza delle esperienze mendicanti di 'seconda generazione', i frati non si

[1] Le Goff 2000.
[2] Rigon 2016b, pp. 145-149.

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

posero mai il problema di far coincidere alcune pratiche economiche con il rispetto dell’ideale pauperistico che distinse il loro *propositum vitae* delle origini.

Questa sembra un’esigenza, come emerge bene dagli studi di Capitani e poi soprattutto di Todeschini ed Evangelisti, riscontrabile in maniera maggiore nei Minori e – in parte minore – nei Predicatori, i quali non si risparmiarono nel cercare di far coesistere la proposta pauperistica dei propri fondatori con le pratiche del ceto mercantile in piena affermazione, contribuendo a modificare il linguaggio economico dell’Occidente europeo[3].

Pertanto il problema si pone soprattutto durante il periodo delle origini nel quale i primi frati sembrano sperimentare pratiche religiose in apparente antitesi tra loro. Infatti, nel corso dell’esperienza sul monte Asinario sembrano intersecarsi pratiche eremitiche, l’esercizio dell’elemosina e il perseguimento di un ideale pauperistico concepito tramite il rifiuto del possesso di beni immobili, codificato giuridicamente dall’atto notarile dell’ottobre 1251. Dall’interpretazione dei contenuti di questo documento sorse un dibattito storiografico molto intenso nel corso del secondo Novecento riguardante l’effettiva identità della *fraternitas* primitiva, soprattutto se essa potesse rientrare nella categoria dei mendicanti o meno[4].

Per quanto riguarda il secondo tema, strettamente legato al primo, ossia la gestione dei beni materiali e dei rapporti socio-economici intessuti con le società locali, la quantità e la qualità delle fonti ci consentono di effettuare una riflessione più approfondita sopra alcuni aspetti sui quali la storiografia ebbe modo di soffermarsi solamente negli ultimi decenni[5].

In proposito, occorre innanzitutto tenere in considerazione il contesto politico, economico e religioso di fondazione e espansione dell’Ordine: è ormai stato appurato dagli studiosi che la zona centro-settentrionale della penisola, così come tutto l’Occidente europeo, sia stato contraddistinto da una crescita economica e demografica notevole tra il secondo Duecento e il primo Trecento ma anche di un continuo susseguirsi di guerre, epidemie e carestie, fino a giungere alla cosiddetta ‘crisi del Trecento’ a seguito della diffusione epidemica degli anni 1347-1350, i cui effetti modificarono la mentalità stessa dei contemporanei[6]. La spiritualità religiosa del periodo si nutrì di questi due fenomeni di grande portata, acquisendo sia i benefici dello sviluppo di un’economia di scambio e monetaria, che di fatto riuscì a provvedere al sostentamento delle nuove esperienze religiose, sia le repulsioni verso l’opulenza della nuova ricchezza dei ceti urbani emergenti.

Una delle principali risposte a questi fenomeni fu la pratica di un pauperismo volontario tra le quali spicca la proposta religiosa di Francesco d’Assisi ma prima di lui quella di Valdo e dei Poveri cattolici per esempio, che ebbe modo d’intersecarsi, di fatto, con la lotta ai fenomeni ereticali dilaganti in Provenza e nel centro-settentrione d’Italia, rivelandosi soprattutto per i Predicatori strumento utile

[3] Todeschini 2002, 2004; Evangelisti 2016.
[4] Casalini 1988.
[5] Per contributi legati alla gestione contabile d’istituzioni ecclesiastiche si veda Di Pietra, Landi (a cura di) 2007 e Tilatti, Alloro (a cura di) 2017.
[6] *La crescita economica* 2017; Carocci 2018.

per la predicazione. In questo quadro complesso, risulta impossibile prescindere dalle azioni della Sede apostolica, molto attenta nei riguardi dei nuovi fenomeni religiosi in atto, la quale, a partire dal XIII secolo ebbe una notevole influenza sull'evoluzione e le trasformazioni dei nuovi ordini religiosi.

Il ruolo di mediazione della curia tra le nuove esperienze religiose e il clero secolare locale, la cui ostilità all'attività apostolica dei nuovi ordini religiosi sul territorio assunse il suo culmine con la nota polemica esplosa nel 1255 a Parigi, tenne banco fino alle ben note disposizioni prese dal secondo concilio di Lione nel 1274[7]. Il grande problema per tutti gli attori in gioco era lo stato d'*incerta mendicitas* sul quale si basava il sostentamento delle nuove esperienze mendicanti, le quali praticarono un pauperismo – secondo le diverse sfumature riscontrabili in ognuna di esse – come mezzo per ottenere la salvezza propria e degli altri.

Tuttavia, le esigenze materiali dei frati implicarono il bisogno di elemosinare il necessario per il proprio sostentamento fisico, praticando la cosiddetta questua o ricevendo legati dalla popolazione, invadendo in questo modo il circuito economico-religioso delle parrocchie secolari. Inoltre, la politica adottata dalla Sede apostolica era quella di inserire i nuovi Ordini nelle strutture ecclesiastiche esistenti, ponendoli di fronte ai problemi legati alla costruzione e all'ampliamento degli edifici dove vivere e praticare gli uffici religiosi, soprattutto nel tessuto delle grandi città in piena espansione economica e urbanistica.

Quindi, come far coesistere un *propositum vitae* religioso dove il pauperismo sembra assumere un ruolo preponderante con la gestione del denaro e dei beni? In quale misura la Sede apostolica ha inciso nell'evoluzione del *propositum vitae* delle nuove esperienze religiose e della loro gestione patrimoniale?

In proposito, occorre soffermarsi anche sulle dinamiche di costruzione e acquisizione del patrimonio immobiliare degli ordini mendicanti a rischio cassazione, come fu il caso dei Servi di Maria, a seguito delle disposizioni conciliari del 1274. Questo ci potrebbe portare a ricostruire l'impatto della loro nuova gestione economica sulla società locale e le differenze riscontrabili tra i diversi insediamenti locali. Lo sviluppo disomogeneo dei luoghi dei frati dovuto ai tempi di fondazione e dalla situazione politico-economica locale, rischiava di porre problemi nella ricezione di disposizioni provenienti dall'alto e specialmente nella codificazione della legislazione a livello generale e provinciale.

Quindi è necessario considerare attentamente la situazione dei contesti locali, i rapporti tra la curia e i vescovi, l'azione politica delle istituzioni urbane nei riguardi dei nuovi ordini religiosi, tutti temi che influirono sui rapporti economici costruiti dai frati con i soggetti presenti sul territorio. Su quest'ultimo aspetto, ci soffermeremo soprattutto sulle dinamiche legate all'economia della salvezza e della morte, sulla tipologia degli scambi e delle transazioni economiche effettuate, sull'uso e sulla circolazione del denaro da parte dei frati e sulla rete di relazioni costruita nelle diverse realtà locali.

Alla luce delle fonti raccolte si potrebbe affermare come l'Ordine si presti in maniera maggiore rispetto ad altre aggregazioni regolari a un'analisi e a un approfondimento relativi alla gestione economica dei propri *loca*, non solo per la

[7] Su questo si veda Lambertini 1990, Traver 2017.

grande quantità di atti notarili in pergamena sciolta e registro a noi pervenuti ma soprattutto per la quantità di registri contabili ancora oggi conservati per i secoli in oggetto.

Per quanto riguarda la prima tipologia, occorre sottolineare come tutti i contratti economici fossero trascritti e rogati dalla figura notaio, il quale, dotato di *publica fides*, rendeva valido giuridicamente l'atto agli occhi della società e delle istituzioni locali. Egli, solitamente, dopo aver ottenuto tutte le informazioni dai contraenti o dal singolo (come nel caso dei testamenti), registrava l'atto all'interno dei suoi registri d'imbreviature, potendo fare anche a meno di stilare l'atto in pergamena sciolta. Dagli atti in registro non per forza doveva essere tratto l'atto *in mundum*: i clienti potevano limitarsi in caso di necessità a fare riferimento al notaio e al suo registro. La tipologia di questi atti a cui faremo riferimento sono in prevalenza compravendite, contratti di locazione, donazioni, permute, adizioni di eredità, concessioni, atti di oblazione, testamenti, assoluzioni[8].

Per quanto concerne la seconda tipologia di fonti, ossia i registri contabili, i frati risultano essere una felice eccezione rispetto alle altre esperienze coeve, soprattutto per il periodo considerato. Infatti, la quantità di registri conservati tra XIII e XIV secolo risulta notevole nonostante questi fossero i primi a essere eliminati nelle fasi di scarto in seguito alla perdita del loro valore pratico. Per questa categoria occorre fare numerose distinzioni: i più conosciuti sono i registri di entrata e uscita conventuali, nei quali il procuratore del convento doveva annotare ogni giorno le entrate e le uscite di denaro conservato in uno scrigno a tre chiavi[9]. Per quanto concerne i frati tra Duecento e Trecento, ci sono rimasti dodici registri del convento di Firenze (il primo datato 1286-1290), mentre sei per quello di Verona (tutti del XIV secolo)[10].

Un'altra tipologia conosciuta di registro sono le cosiddette 'Ricordanze' dove venivano segnate solo le operazioni economiche di una certa rilevanza agli occhi dei frati, molto interessante anche dal punto di vista linguistico in quanto scritte – in parte – in volgare. Ci sono stati trasmessi due codici annoverabili sotto tale tipologia, uno del convento di Firenze (1295-1332) e uno di quello di Pistoia (1273-1353)[11].

Inoltre, bisogna menzionare un *registrum locationum* del monastero di San Giuseppe di Bologna, nel quale furono registrati i contratti di locazione riguardanti il patrimonio del monastero di Sant'Elena in Sacerno[12]. Un registro simile risalente alla metà del Trecento fu prodotto anche dai Predicatori di Bologna[13].

[8] Cfr. Carletti 2021b, pp. 156-157.
[9] In generale cfr. Bartoli Langeli, Bustreo 2004.
[10] Per un resoconto completo si veda Cattarossi 2014, pp. 36-41. Nel merito cfr. Casalini 1998b; Dal Pino, Citeroni 2005; Guemara 2010. Restando in Italia, solo al Trecento risalgono gli esemplari ancora conservati dei conventi di altri ordini mendicanti, come nel caso di quello di Bologna dei Predicatori e di Fabriano e Avignone dei Minori (Lenoble 2013; Cò 2014; Noventa 2015; Marcelli 2017b).
[11] Casalini (a cura di) 1995; Ircani Menichini (a cura di) 1995. Cfr. Castellani (a cura di) 1982; De la Roncière 2004. Sul caso dei Predicatori cfr. Duval 2023, pp. 38-44.
[12] ASB, *CRS*, *San Giuseppe*, busta 78/1591. Cfr. Branchesi 1971.
[13] Pini 1980.

Colpisce il fatto che a fronte della notevole mole di documentazione contabile conservata ve ne sia esistita un numero ancora maggiore, almeno per quanto riguarda il convento di Firenze: i registri superstiti offrono notizie riguardanti un *libro vecchio*, un *sezzaio quaderno*, un *libro nuovo*, un *libricioulo delle pigioni*, un *memoriale magnum de cartis pecudinis*, tutti probabilmente perduti[14]. Questo rivelerebbe un'organizzazione e gestione dell'amministrazione economica a dir poco notevole e occorre aggiungere anche in linea con lo sviluppo e la razionalizzazione della gestione finanziaria del ceto mercantile. Questo fu indizio, da un lato, della formazione di una cultura contabile propria capace di gestire in maniera originale l'amministrazione del bene posseduto, al quale veniva attribuito un valore non solo economico ma anche spirituale[15].

A fronte di questa ricca documentazione di tipo economico prettamente legata ai singoli conventi, fa da contraltare la penuria di informazioni contenuta nella normativa generale elaborata negli anni 1290-1291. Questo forse dipese anche dalle disposizioni contenute nella regola di Sant'Agostino adottata dai frati fin dagli inizi, che si soffermano ampiamente sulla gestione dei beni comunitari[16]. Più informazioni in merito le troviamo nei decreti capitolari emanati a partire dal 1295, a mano a mano che la gestione economica dell'Ordine si stava sviluppando verso forme centralizzatrici.

Per quanto riguarda l'amministrazione economica generale, di estrema rilevanza sono due libri di entrata e uscita concernenti il generalato di Lotaringo da Firenze (1285-1300), caratterizzato da notevoli lacune (molti fogli recisi) e quello di Andrea da Borgo Sansepolcro (1305-1306), entrambi conservati presso l'Archivio generale dell'Ordine a Roma. Nello specifico si tratta di 'vacchette', libri facilmente trasportabili e maneggevoli dove venivano segnate le entrate e le spese del priore generale[17]. Anche per quanto riguarda questa tipologia di registro i Servi di Maria sembrano un'eccezione nel panorama degli ordini mendicanti. Infatti, non si ha nessun riscontro di tal genere per le altre aggregazioni fino almeno al Quattrocento inoltrato: non si possono includere in questa categoria i registri dei superiori generali, di cui ci sono stati tramandati non pochi esemplari a partire dal secondo Trecento come nel caso degli Eremitani di sant'Agostino e dei Predicatori, nei quali venivano trascritte principalmente lettere patenti[18].

[14] Casalini (a cura di) 1998, pp. 111, 124 e 125; Montagna 1987a, p. 204 nota 1; Casalini (a cura di) 1995, pp. 16, 50, 103, 116; Citeroni 2009a, pp. 72-73. Anche a Verona si hanno notizia di altri libri contabili diversi dai registri di entrata ed uscita. Cfr. Campara 1997, p. 75.
[15] Cfr. Alberti *et al.* 2008; Ceccherini 2010; Lenoble 2017.
[16] Van Geest 2020.
[17] In generale si veda Leardini *et al.* 2012. Non bisogna includere in questa categoria i quattro fogli detti impropriamente 'frammenti di un registro del generalato di fra Pietro da Todi del 1323' – anch'essi conservati presso l'Archivio generale dell'Ordine a Roma – in quanto comprendono le spese dei frati giunti a Firenze versate al convento ospitante e non al priore generale. Al riguardo del vero e proprio registro di Pietro da Todi, alcune notizie in merito sono fornite dal Giani, il quale lo dava per reperibile ancora nel XVII secolo presso la biblioteca del convento di Padova ma che risulta introvabile a partire dal XVIII secolo. Cfr. Dias 1970.
[18] Cfr. a titolo di esempio de Meijer (a cura di) 1976.

In generale, per quanto riguarda le tipologie di fonti fino a ora menzionate, una ricerca convento per convento si è dimostrata proficua, anche se alle lacune intrinseche della produzione documentaria dell’Ordine si devono aggiungere quelle ancora maggiori concernenti alcune importanti realtà locali che non permettono di approfondire alcuni aspetti socio-economici sopra menzionati. Ovviamente, questo fu dovuto alla dispersione degli archivi conventuali a causa di eventi come incendi, guerre e poi della soppressione degli ordini religiosi tra il XVIII e XIX secolo. Inoltre, non tutti i fondi preservati sono stati in seguito versati negli Archivi storici e di Stato, alcuni si possono ritrovare in quelli ecclesiastici, altri in quelli di famiglie private.

Oltre alla documentazione che possiamo dire di produzione interna all’Ordine, seppur con evidenti influenze esterne, non si possono non prendere in considerazione anche fonti di matrice ecclesiastica, contenente dati preziosi sia in merito alle modalità di acquisizione di beni mobili e immobili sia per il controllo esercitato dalla Chiesa sulla gestione economica comunitaria, nonché delle riflessioni dei giuristi tramite i *consilia sapientis* richiesti dai frati in situazioni ambigue dal punto di vista giuridico concernenti alcune dinamiche e pratiche dei nuovi insediamenti[19].

Infine, ci siamo avvalsi ampiamente della documentazione prodotta dalle istituzioni urbane locali, in particolare statuti, provvisioni dei Consigli, registri finanziari, estimi, i quali contengono numerose notizie di carattere economico riguardanti le esperienze religiose locali. Un grande problema metodologico da evidenziare riguardante il panorama documentario relativo all’Ordine è che la maggioranza delle fonti utili, in particolare quelle di natura giuridica, sono tutte prodotte in un momento successivo a una data chiave, ossia il 1274 (la celebrazione del secondo concilio di Lione), il quale – come cercheremo di dimostrare – ebbe come conseguenza di mutare in maniera consistente il rapporto dei frati con le realtà economiche locali e la concezione stessa dell’uso del denaro e della gestione delle proprietà fondiarie.

Dalla volontà di non possedere nessun bene immobile e da non richiedere nessun privilegio che contraddica ciò alla curia – ribadito tramite l’atto notarile del 1251 – si passa esattamente al contrario, dall’acquisto di beni immobili alla richiesta esplicita di privilegi presso la curia.

4.2 La questione del pauperismo: la questua e l’*incerta mendicitas*

4.2.1 La concezione della povertà delle origini

In quale misura si potrebbe definire la proposta religiosa dei Servi di Maria e il loro *modus vivendi* come mendicante? O al contrario, la si potrebbe davvero accostare nei suoi caratteri principali a quella proposta dalle altre *religiones novae*?

[19] Su questo punto si veda Bartocci 2015.

I diversi contesti cronologici ci offrono risposte differenti. Se nel corso del XIV secolo si percepisce chiaramente una tendenza all'omologazione da parte delle esperienze religiose sorte nel corso del XIII secolo alle strutture giuridiche e culturali dei due Ordini portatori della *novitas* mendicante, ossia quelli dei Minori e dei Predicatori, nel periodo di fondazione e germinazione delle diverse aggregazioni si possono distinguere alcuni caratteri fortemente originali e connotativi delle rispettive esperienze.

Questo lo si riscontra, in parte, anche con il valore soteriologico attribuito dagli stessi Minori e Predicatori alla pratica del pauperismo volontario, essenziale nella definizione delle proposte religiose dei fondatori, poi modificate dai successori a seguito del mutamento delle circostanze e degli attori in gioco. Infatti, fin dalle loro origini, queste esperienze religiose si differenziarono rispetto alle altre dall'assunzione di uno stato di povertà permanente che investiva non solo il singolo, come già avveniva per le fondazioni monastiche e le esperienze cenobitiche dei secoli X-XII, ma anche il soggetto comunitario nel suo insieme[20]. Questo implicava il rifiuto di ogni tipologia di possesso diretto, sia di liquidità in denaro sia di proprietà immobiliare e fondiaria.

Quindi, per povertà volontaria s'intende il rifiuto da parte di una figura o di una comunità di qualsiasi bene materiale ritenuto in eccesso, in alcuni casi anche dannoso, per la propria salute spirituale, con lo scopo di perseguire in maniera corretta gli insegnamenti propugnati da Gesù trasmessi tramite i Vangeli: alla fine di questo percorso il premio sarebbe stata la salvezza eterna in seguito al trapasso terreno. L'esercizio di tale pratica era comune fin dal IV secolo, tuttavia, la vera *novitas* apportata dai frati mendicanti del XII-XIII secolo fu quella di renderla ben visibile ed esplicita in seno alla società, con l'intento di diffonderne il messaggio evangelico[21].

Occorre evidenziare come il concepimento dell'idea del pauperismo volontario, e soprattutto di una sua pratica effettiva, sia un processo per nulla scontato, anche perché alcuni indizi indurrebbero a ritenere che fin dai primordi le prime comunità locali di frati insediate nei sobborghi cittadini non la rispettarono a fronte delle inevitabili necessità materiali e quotidiane. Di fatto i Predicatori, agli inizi della loro esperienza adottarono lo stile di vita dei canonici regolari disponendo di beni immobili e rendite, e rinunciando a esse a livello giuridico rispettivamente nel 1216 e 1220 dopo l'intervento del loro fondatore Domenico. Anche i Minori, secondo alcuni atti del convento di Lucca fondato prima del 1228, sembrano usufruire di rendite nonostante la *Regula bullata* del 1223 avesse vietato l'appropriazione di *domus* e *res*. Certamente, questo solo esempio non basterebbe a definire la situazione dei Minori, i quali indubbiamente elaborarono una concezione molto articolata della povertà e del suo valore salvifico rispetto ai Predicatori, soprattutto tramite il carisma del fondatore Francesco d'Assisi. A ogni modo, il carattere mendicante delle due esperienze categorizzato dagli storici non

[20] Esemplificativa in questo senso la descrizione dell'acuto osservatore Giacomo da Vitry della 'quarta' *religio* che si era formata accanto agli eremiti, monaci e canonici. Cfr. Hinnebusch (a cura di) 1972, pp. 158 e sgg..
[21] Albini 2016.

risulta acquisito fin dai primordi ma fu l’esito di un difficoltoso processo di fissazione a livello giuridico dell’esperienza primigenia dei fondatori mediato dalla curia romana tramite l’emanazione di privilegi apostolici[22].

Ma le comunità sorte nel periodo successivo, tra cui annoveriamo quella dei Servi di Maria, come recepirono la *novitas* dei due nuovi Ordini? In che misura riuscirono a coniugarla con i loro contesti ambientali e sociali di riferimento e, soprattutto, con la loro proposta religiosa?

Purtroppo, per quanto ci riguarda, le fonti in merito si dimostrano lacunose sia dal punto di vista qualitativo che quantitativo. Sicuramente una discriminante in questo senso fu il secondo concilio di Lione del 1274 che indusse i frati a mutare radicalmente le proprie strutture comunitarie, facendo in altre parole *tabula rasa* con parte del proprio passato: un esito eloquente di questo fu la mancata trasmissione di testi legislativi anteriori al 1290-1291 ai quali possiamo aggiungere – in maniera più sfumata – anche quelli di natura agiografica e narrativa, senza contare – inoltre – le operazioni di scarto effettuate dai frati della documentazione archivistica ritenuta da loro ormai obsoleta, come nel caso ipotizzato da Dal Pino al riguardo della *Deo grata* del 1256 contenente l’atto notarile del 1251.

Comunque, dalle poche fonti trasmesseci, la povertà sembra essere concepita come valore edificante della santità di alcuni frati, tra cui i primi fondatori, ma non fondante della loro esperienza religiosa. Per esempio, nella sezione duecentesca della *Legenda de origine Ordinis*, l’abbandono di ogni bene e delle proprie famiglie da parte dei fondatori viene concepito come liberazione da quei vincoli che li legavano materialmente con la società al fine di poter perseguire un *propositum vitae* di stampo eremitico-contemplativo in luoghi ‘raccolti e solitari’[23]. Qui ci troviamo di fronte a una sostanziale differenza rispetto alla povertà concepita dai Minori e dai Predicatori: nel caso dei primi Servi di Maria il rifiuto del bene materiale fu concordato in funzione della repulsione nei confronti di un determinato contesto sociale, come poteva essere quello ‘avido’ della Firenze mercantile del primo Duecento, e non come proposito di vita elaborato come strumento di salvezza della propria anima e di quella altrui, e dunque da perseguire in seno alla società, come fu il caso di Francesco (alternato a momenti eremitico-contemplativi) e Domenico.

Inoltre, la *legenda* non sembra tracciare un profilo negativo del ceto mercantile al quale appartennero gli stessi primi fondatori, anzi la loro arte viene concepita come strumento essenziale per il benessere della città[24]. Certamente, occorre tenere sempre ben presente come il testo sia il prodotto di un lavoro di stratificazione complesso, seppur maldestro, comprendente scritti risalenti a contesti cronologici diversi e distanti tra loro.

Pertanto, se rivolgiamo la nostra attenzione verso la documentazione archivistica, la faccenda si complica ulteriormente. Abbiamo già analizzato dal

[22] Lambertini 2004, p. 24-29, 36-37, 40-41. Si veda anche Bartocci 2010. Per un confronto pertinente sulle origini delle due esperienze si veda Merlo 2007[2].
[23] Toniolo (a cura di) 1982, § 30-31.
[24] Toniolo (a cura di) 1982, § 17. Su questi temi cfr. Le Goff 1977.

punto di vista istituzionale i primi documenti ricevuti dai frati o prodotti su loro iniziativa. Nell'atto di compravendita del 1° luglio 1250 del terreno situato nel Cafaggio, dove probabilmente fu costruito l'oratorio dei frati a Firenze, abbiamo visto come Enrico di Baldovino – amico della prima ora dei frati – agì come compratore in nome del pontefice e della Chiesa romana, in modo tale che il vescovo di Firenze avesse la piena giurisdizione su quanto acquistato e fosse libero di disporre dei frutti ricavabili da esso al fine di farne elemosina ai frati del monte Asinario.

Il ruolo di Enrico potrebbe essere assimilato a quello dei cosiddetti *amici spirituales*, figure laiche, spesso facoltose e appartenenti all'ambiente penitenziale urbano, alle quali facevano riferimento in particolare le comunità minoritiche per la stipulazione di contratti economici e la gestione dei beni acquisiti: si trattava soprattutto di un espediente creato al fine di sormontare il problema della coesistenza tra il *propositum vitae* pauperistico e la gestione di beni mobili e immobili. Enrico abitava a Firenze vicino alla chiesa dei Minori di Santa Croce: nel ricoprire quel determinato ruolo fu forse influenzato proprio dall'ambiente minoritico, anche se occorre sottolineare come egli fosse legato ai fondatori ancora prima della loro riunione in comunità, dato non riscontrabile nella maggioranza delle esperienze degli *amici spirituales*, i quali di norma si rapportarono alle esperienze mendicanti locali quando queste erano già formate[25]. Si potrebbe pensare che Enrico, vivendo in un contesto contiguo ai Minori, potesse riprendere alcune loro pratiche, invece il suo agire in veste di procuratore dei frati non sembra avere risvolti correlabili a una forma di ideale pauperistico che rifiuti il maneggio del denaro ma piuttosto fu l'esito di un rapporto di amicizia di lunga durata che – tra le altre cose – prevedeva il supporto logistico in città nei momenti di bisogno dei frati residenti sul monte: a riprova di questo abbiamo visto come nell'ottobre del 1251 un certo fra Cristiano agì in qualità di procuratore dei frati in un atto di donazione di un terreno effettuato da alcuni laici di Città di Castello.

Entrando maggiormente nei dettagli del documento del 1250, si potrebbe affermare come l'intento principale del negozio giuridico fosse quello di non far entrare i frati direttamente in possesso del bene acquistato, la cui proprietà spettava all'istituzione in nome della quale Enrico agiva (ossia la Chiesa romana), in modo tale – tuttavia – che il vescovo di Firenze ne avesse la piena giurisdizione; l'intento specifico era quello di sostenere con i frutti ricavabili dal bene i frati residenti sul monte qualora il presule lo avesse ritenuto necessario. Quindi, l'atto fu concepito come opera di sostegno materiale dei frati e sembra il risultato di un compromesso tra una determinata forma di concepire la vita religiosa e la loro peculiare situazione giuridica dipendente dal vescovo di Firenze, a cui si aggiunse il ruolo della Chiesa romana.

Le informazioni contenute nell'atto di compravendita del 1250 assunsero sostanza giuridica nel documento notarile del 7 ottobre 1251 sul quale ci siamo ampiamente soffermati in precedenza. Per ora lo svincoliamo dal dispositivo tramite il quale ci risulta trasmesso, ossia la *Deo grata* di Alessandro IV del 23 marzo 1256, analizzandolo solamente come atto rogato nel 1251. Si tratta, lo

[25] Per il contesto fiorentino si veda Benvenuti Papi 1990, pp. 17-24.

ricordiamo, di un voto solenne comunitario redatto in forma notarile che prevedeva il rifiuto del possesso o quasi-possesso di ogni tipologia di bene immobile, aggiungendo tuttavia le due condizioni riscontrate nella compravendita del 1250. Il formulario adottato e il contesto redazionale dell’atto indurrebbero a pensare a una scelta deliberata dei frati alla quale fu conferito un forte valore religioso tramite la formula del *votum*. Pertanto, occorre verificare se quanto previsto dall’atto fosse parte integrante dell’esperienza religiosa dei frati oppure un’azione dettata da una particolare situazione contingente.

Abbiamo ipotizzato come la redazione in forma notarile del voto fosse stata resa necessaria al fine di rapportarsi con strumenti giuridici riconosciuti ai soggetti istituzionali locali come gli episcopati, ai quali fu attribuito un ruolo fondamentale nella gestione dei beni immobili pervenuti in qualche maniera ai frati. Il peculiare legame giuridico costruito con il vescovo locale, per nulla scontato per i gruppi religiosi sorti nel corso del XIII secolo, derivava dal rapporto di natura giurisdizionale che legava i frati di monte Asinario e la diocesi di Firenze. Comunque, si trattava di un rapporto subalterno in confronto a quello instaurato con la Chiesa romana, unica destinataria del possesso di tutti i beni immobili che i frati avrebbero acquisito nel prossimo futuro.

Come hanno evidenziato Dal Pino e Casalini, il *votum* riguardava unicamente i *bona immobilia* e, dunque, non furono inclusi anche i *bona mobilia*. Nel caso dei Minori l’ideale pauperistico consisteva, in teoria, nel rifiuto di ogni bene materiale, inclusi quelli mobili, con speciale riferimento alla *pecunia* (denaro)[26]. Tuttavia, non tutti gli ordini mendicanti sembrano concepire il pauperismo alla stessa maniera, soprattutto al riguardo delle pratiche che rischiavano d’inficiare la sua corretta osservanza. Nel caso della legislazione primitiva dei Predicatori e dei Saccati ci si concentra prevalentemente sulla proibizione del possesso di beni immobili e, di conseguenza, della percezione dei redditi e dei censi ottenibili da essi. Dunque, la proprietà del bene immobile era considerata il principale canale di accumulo della ricchezza materiale, lasciando in secondo piano la ricezione del bene mobile come, per esempio, l’elemosina in denaro o in natura, che – anzi – sembra assumere un connotato spirituale ben definito[27].

La vicenda dei Servi di Maria la si potrebbe ascrivere in questa dinamica seppure con le opportune differenze. Nell’atto del 1251 si specifica chiaramente come essi avessero l’occasione di godere dei frutti e dei proventi dei beni immobili a loro concessi attraverso l’intermediazione del vescovo locale. Non un rifiuto totale dei redditi fondiari dunque, che furono pertanto inseriti nella dimensione per certi versi ‘accettabile’ del percepimento dell’elemosina. In questo caso, possiamo dire di trovarci di fronte all’intreccio di ragioni giuridiche contingenti e spirituali che indussero i frati a emettere il voto sotto forma di atto notarile.

Il contenuto dell’atto farebbe emergere due fasi distinte di elaborazione, individuabili anche dalla sua atipica struttura testuale: la prima risalirebbe al periodo anteriore al luglio 1250 quando i frati, residenti sul monte Asinario,

[26] Il pensiero va subito alla *Regula sine bulla* dei frati Minori (cap. VIII), ma anche al Testamento di Francesco. Cfr. Leonardi (a cura di) 2012[4], pp. 6, 20, 220 e sgg..
[27] Giacomozzi 1962, pp. 104-105; Mothon (a cura di) 1869, p. 642.

avrebbero deciso di rifiutare *stricto sensu* ogni tipologia di bene immobile per ragioni intrinseche al proprio *propositum vitae*, legate forse al desiderio di vincolare la propria esperienza spirituale al *locus* sul monte e correlabile a un ideale pauperistico di matrice mendicante che attribuiva un valore salvifico alla pratica dell'elemosina[28]; la seconda, invece – che poi avrebbe preso la forma dell'atto del 1251 – sarebbe avvenuta in seguito ai tentativi d'insediamento presso i contesti cittadini (1250-1251), con dunque l'inevitabile stipula di contratti giuridici riguardanti l'acquisizione di beni immobili che avrebbe indotto i frati ad aggiungere i riferimenti alla Chiesa romana e all'episcopato. Questo, da un lato, per salvaguardare il proprio *modus vivendi*, mentre, dall'altro, evitare controversie dispendiose con il clero parrocchiale e soprattutto il pagamento di ogni tipologia di contributo fiscale richiesto sui beni patrimoniali da parte del Comune.

Il possesso di beni immobili era per certi aspetti considerato contro-producente per la propria condizione spirituale ed economica, perlomeno in relazione alla *fraternitas* costituita di recente. Il pauperismo fondato sull'elemosina e sul rifiuto dei beni immobili praticato in un contesto eremitico, seppur dialogante con la città, ebbe difficoltà nell'affermarsi presso gli insediamenti urbani, dove il mercato immobiliare – fortemente regolato dalle autorità locali nel corso del XIII secolo – richiedeva risorse ingenti sia per l'acquisto sia per il mantenimento del bene[29].

Quindi, il costo dell'inurbamento era per certi versi sostenuto e i frati – nonostante il supporto delle elemosine dei fedeli – non furono certo in grado di fronteggiare le spese fiscali senza il percepimento di redditi costanti. La precarietà economica che li caratterizzò, un tratto connotativo della loro esperienza accostabile a quella degli altri mendicanti, era per certi aspetti una condizione volontaria dal momento che la pratica dell'elemosina era preferita a scapito della costruzione di un patrimonio fondiario.

Uno stato che sembra indotto, dunque, da propositi salvifici come nel caso dei Minori e dei Saccati, influenzato da ragioni circostanziali legate ai diversi contesti insediativi. Detto in altre parole, i frati diventarono mendicanti fin dagli inizi praticando l'elemosina per mantenersi e per coltivare la propria salute spirituale, proposito che fu perseguito anche dopo la costruzione di un rapporto stabile con la città tramite il pauperismo immobiliare ribadito e codificato giuridicamente con l'atto del 1251.

Nel caso dei Servi di Maria, il rifiuto del possesso diretto dei beni immobili acquisiti fu in un primo momento dettato dall'opposizione al mondo esterno al *locus* del monte Asinario dove l'esperienza religiosa dei fondatori si era plasmata e forse doveva esaurirsi[30], e poi – in un secondo momento – al riavvicinamento verso il contesto cittadino favorito da spinte interne ed esterne.

[28] Si tratta di una questione nota fin dagli esordi del Cristianesimo, cfr. Marotta Mannino 2006.
[29] Cammarosano 2009.
[30] Nelle parole messe in bocca ad Alessio dall'autore della *Legenda de origine Ordinis* si nasconde forse un velo di verità: «[...] *set, ut a supradicto fratre Alexio, qui unus de septem fratribus fuit, audivi, quod et fratribus nec alicui eorum hoc nullatenus tribuendum. Hoc enim est verbum, quod mihi dixit, et ut dictum est, sepe fratribus refferebat: "Nunquam, inquid, fuit mee nec sotiorum meorum intenctionis ordinem novum hedificare, nec quod ex mea et sotiorum*

Dall’esordio della lettera del 19 maggio 1255 di Alessandro IV indirizzata ai frati si potrebbe evincere una situazione del tutto diversa ma che indirettamente mette in luce il carattere di *novitas* delle *religiones novae*. Nella lettera si afferma come l’*institutio* confermata dalla Sede apostolica, ossia l’atto del 1251, fosse la causa dello stato di *magna* e *sarcina* povertà che li opprimeva, in quanto non potevano possedere ‘*aliqua immobilia*’: con questo termine ci si riferisce senza dubbio alle proprietà da cui si potevano trarre redditi o censi e non ai beni sui quali si potevano edificare case e oratori a proprio uso, o tramite i quali ampliare il proprio insediamento[31]. La differenza è sottile ma ben sottolineata in seguito dal pontefice con la locuzione ‘*ad opus vestrum*’ e resa più chiara nella bolla *Vestre devotionis precibus* del successivo 26 maggio, quando egli concesse ai frati la facoltà di possedere sempre ‘*ad opus vestrum*’ in ‘*omnibus locis propriis*, *domos necessarias, oratorium et cimiterium*’[32]. Dunque, secondo la bolla, i frati erano proprietari delle case, degli oratori e dei cimiteri che costruirono o avrebbero costruito per loro stessi, differenziando nettamente questa tipologia di beni da quelli fondiari.

Si tratta di una concezione diversa rispetto a quella basata sul modello monastico-canonicale dove la proprietà e la ricchezza erano strettamente connesse al patrimonio fondiario. La curia aveva ben compreso le difficoltà di molte esperienze mendicanti nel sostentarsi unicamente tramite il mezzo dell’elemosina e delle difficoltà insite nei processi insediativi in corso all’interno dei contesti cittadini, assumendo tra le altre cose il ruolo di mediatrice nel conflitto tra clero secolare e frati tramite la limitazione della pratica dell’elemosina che sottraeva risorse importanti alle parrocchie. La questione era indubbiamente delicata, considerando come la questua fosse concepita non solo come strumento di sussistenza economica ma anche come mezzo privilegiato per ottenere la salvezza eterna[33].

Certamente, la cesura degli anni 1256-1257 sul terreno dell’apostolato, se da un lato fu un segnale di rottura con l’esperienza eremitica promossa da Bonfiglio sul monte, dall’altro non sembra produrre sostanziali cambiamenti al riguardo della pratica della questua e del possesso di beni. Infatti, come vedremo successivamente, tutti le acquisizioni di terreni o case intraprese dai frati tra gli anni Cinquanta e Settanta ebbero lo scopo esclusivo di ampliare i propri insediamenti.

La vicenda di Pistoia, nonostante ci proietti in un contesto cronologico avanzato nel quale l’Ordine era stato segnato da profondi mutamenti, ci potrebbe permettere di chiarire maggiormente la situazione dei frati. Abbiamo visto come la delibera databile tra il 1277 e il 1288 inclusa nello statuto di Pistoia del 1296

meorum corporalem ad invicem unionem tanta fratrum multitudo pullularet. Sed solum ego et sotii credebamus nos divino spiramine congregatos, ut a mundo corporaliter segregati, facilius est dignius Domini voluntatem impleremus. Quare solum hoc est Domine nostre imputandum; et per consequens ab ea noster ordo beate Virginis Marie est singulariter nuncupandus”», Toniolo (a cura di) 1982, § 24.

[31] Dal Pino 1972, II, p. 11 doc. I 3

[32] Dal Pino 1972, II, pp. 12-13 doc. I 4.

[33] Bartoli 2009.

evidenziava come i frati avessero bisogno del sostegno economico del Comune a seguito di quanto deciso dal concilio di Lione del 1274 (soprattutto della proibizione di ricevere nuovi professi fino a quando i frati non cessassero di praticare l'elemosina). Tuttavia fu aggiunto come – alla luce del parere di cardinali e sapienti – essi fossero in grado di possedere beni e possedimenti; alla fine dell'atto fu inserita una locuzione significativa sullo stato giuridico della comunità pistoiese, ossia che essa non detenesse nulla di proprio ("*qui nichil habent proprii*"). È probabile che in questo caso ci si riferisca non solo alla situazione dei frati locali ma a una condizione generale caratterizzante ancora l'intero Ordine; la palese contraddizione con la precedente asserzione dello statuto riguardante la possibilità dei frati di possedere beni fu chiaramente ripresa dai pareri dei cardinali e dei giuristi, i quali furono indotti a ricostruire una situazione giuridica conforme alle disposizioni conciliari del 1274.

Dunque, i frati non sembrano possedere nulla di proprio sulla scia di quanto disposto dall'atto 1251, anche se – in questo caso – emerge una situazione per certi versi ambigua. Infatti, in precedenza avevamo posto l'attenzione su come i frati tra l'ottobre del 1274 e il dicembre del 1276 si fossero attivati nel richiedere al consiglio dei Seicento di Pistoia la cancellazione di ogni imposta deducibile da una casa acquistata nel 1273; pertanto, negli atti non furono specificati le ragioni della supplica.

Fu forse il peculiare stato giuridico comunitario che spinse i frati a richiedere l'esenzione in quanto la proprietà del bene era passata alla Chiesa. Inoltre, potremmo affermare che per la stessa ragione fu evidenziato nella delibera contenuta nello statuto del 1296 come i frati non fossero in possesso di nulla di proprio, nonostante documenti anteriori provino il contrario, proprio perché agli occhi del Comune non erano considerati contributori fiscali, e dunque possessori di beni.

Alla luce di questo, dunque, risulta difficile concordare con l'ipotesi di Casalini che in sostanza afferma come il rifiuto di ogni tipologia di bene immobile da parte dei frati non fosse legato a un'ideale pauperistico comune a molti gruppi religiosi definibili come mendicanti sorti nel primo Duecento[34]. Quel 'non avere nulla di proprio' era una locuzione che implicava certamente un valore salvifico, o perlomeno spirituale, perché condizione necessaria per la pratica della questua. Dallo statuto pistoiese emerge infatti la preoccupazione da parte dei frati di non essere in numero sufficiente per poterla praticare, chiedendo per questo il sostegno dal Comune sempre sotto forma di elemosina: come anche nel caso del ruolo del vescovo negli atti del 1250-1251, bastava riceverla non importava chi la facesse.

4.2.2 Il concilio di Lione e l'evoluzione delle pratiche economiche dei frati

In seguito al 1274, i frati si videro costretti a mutare radicalmente le proprie pratiche di vita a fronte della possibilità di vedere il proprio Ordine cassato. Un segno tangibile lo riscontriamo nei riferimenti al rifiuto di possesso di beni

[34] Casalini 1988, pp. 183 e sgg..

immobili che nelle fonti riguardanti i frati si diradano completamente tra la fine del XIII e il XIV secolo. La loro strategia fu indirizzata in maniera univoca nel costruire nella pratica quello descritto dai consulti giuridici, ossia che la propria legislazione non contenesse alcuna disposizione in merito al rifiuto di beni. I conventi, come visto, cominciarono a partire dagli anni Ottanta del Duecento a dotarsi di un proprio patrimonio fondiario, anche grazie al loro radicamento nel contesto cittadino, a cui seguirono le prime controversie in merito all'esenzione dei contributi fiscali che i frati persistono nel volerne godere nonostante il mutamento del proprio *status* giuridico[35].

Pertanto, essi continuarono a praticare l'elemosina correntemente ma probabilmente in misura minore rispetto al periodo delle origini: un decreto emanato da Pietro da Todi in occasione del capitolo generale di Bologna del 1320 invitava i frati a non trascurare '*secundum facultatem conventuum*' l'elemosina '*ad ianuam*', ossia porta a porta. Si trattava forse di un richiamo alle pratiche dell'esperienza primigenia, il che c'induce a pensare a un decremento da parte dei frati dell'esercizio della questua nel corso del primo Trecento[36].

Nel corso dei primi decenni del XIV secolo, quando all'interno dell'Ordine fu attuata una riflessione sulle proprie origini, risulta ben comprensibile che non sia stato posto l'accento sul pauperismo comunitario a seguito di quanto disposto dal concilio di Lione del 1274. In generale, sembra prevalere la natura eremitica e contemplativa dell'esperienza originaria, che coinciderebbe anche con il *propositum vitae* adottato da Andrea Balducci, il quale sembra preferire risiedere nei monasteri isolati di recente acquisizione anziché nei conventi cittadini. I pochi riferimenti che emergono dalle *legendae* trecentesche tratteggiano unicamente un pauperismo individuale che prescindeva da quello comunitario, dunque di matrice monastica, concependo – pertanto – l'elemosina (ritenuta nociva per la propria salute spirituale dai monaci) come pratica simboleggiante l'*humilitas*, e quindi edificante della loro santità[37]. La questua, nel caso dei Servi di Maria, fu esercitata fin dalle origini e concepita come strumento salvifico capace di contrapporsi agli atteggiamenti, ritenuti spiritualmente dannosi, concernenti l'accumulo della ricchezza che si stavano affermando nella Firenze della metà del XIII secolo e fortemente criticati da Dante ma non solo[38].

A partire dalla fine del Duecento, tenendo comunque conto delle sfumature dei diversi contesti locali, l'elemosina da strumento di salvezza si era trasformato in mezzo d'influenza sociale, offrendo quell'elemento comune alla curia romana per definire la categoria dei '*mendicantes*' nel corso del concilio di Lione del 1274. Lo scopo principale del canone 23 era quello di limitare la pratica dell'elemosina e dunque indurre gli ordini religiosi a dotarsi di un circuito di rendite fisse

[35] Ad esempio il 23 luglio 1290 si ha notizia di un intervento del pontefice Niccolò IV in favore dei frati in merito alle molestie perpetrate da Asbergo da Bologna, giudice della gabella del Comune di Firenze. Cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 95-96 doc. I 53; I, p. 1179.
[36] Soulier (a cura di) 1898a, p. 20: «*Volumus insuper et mandamus, quod helemosina ad ianuam secundum facultatem conventuum a fratribus nullo tempore negligatur*».
[37] Mollat du Jourdin 1983, pp. 12 e sgg.; Dal Pino 2003, p. 48. Cfr. anche Agamben 2011. Per alcuni esempi in merito si veda Prudlo 2016.
[38] Maglio 2018.

ottenibile solo tramite l'acquisizione di beni immobili; tuttavia la legislazione di molte *religiones novae*, per ragioni intrinsecamente spirituali intrecciate a esigenze contingenti, contenevano disposizioni che vietavano il possesso dei *bona immobilia* e, per questo, definite a livello giuridico '*in paupertatae fundatae*'.

L'azione della Chiesa di limitare l'esercizio dell'elemosina ebbe pesanti ricadute sull'ideale pauperistico, contribuendo a spostare il dibattitto dal piano pratico a quello teorico, favorendo le grandi riflessioni dei filosofi del XIII e XIV secolo ma anche l'incremento delle derive eterodosse. Il comune denominatore della proposta religiosa dei mendicanti fu nondimeno il posto centrale attribuito alla città e al mondo urbano che, ciononostante, non impediva certo di conservare tratti dell'ideale eremitico-contemplativo che aveva caratterizzato le origini di molte di loro. La città divenne il teatro ma anche un vettore di mutamento dell'esperienza mendicante: in alcuni casi il suo successo derivava dalla capacità da parte dei frati di adottare un atteggiamento che manifestava, tramite un contatto diretto con la società, uno stato di sofferenza e di totale sottomissione alla volontà di Cristo (in riferimento alle vicende di Gesù e degli apostoli), il quale investì anche la vita laica a partire dall'XI secolo fino ad arrivare alle esperienze confraternali dei battuti e dei flagellanti del XIII secolo[39].

Per quanto riguarda i Servi di Maria, ci troviamo di fronte a un'esperienza difficilmente collocabile all'interno di una determinata categoria: la religiosità dal forte connotato laico-penitenziale che li caratterizzò fin dalle origini si evolse verso pratiche eremitiche e pauperistiche che valorizzarono la questua come strumento di salvezza e d'interazione sociale, riuscendo a coniugarle con successo all'interno di una proposta sostanzialmente di carattere mariano.

Il titolo adottato di *servi sancte Marie* racchiude l'essenza stessa della proposta del nucleo originario che presuppone una condizione, da un lato precaria com'era quella dei servi intesi come persone totalmente dipendenti dal soggetto al quale erano giuridicamente legati (come per certi versi l'esercizio della questua poneva i frati nei confronti dei loro elemosinieri), e dall'altro, di vera e propria sudditanza verso Maria, madre di Gesù e considerata dunque alla stregua di una regina, riprendendo in tal modo chiaramente una terminologia di matrice feudale[40].

Una condizione di sottomissione che nell'ambito cittadino prendeva la forma di quel *servitium Gloriose Viriginis* citato nella delibera dello statuto di Pistoia del 1296: «[...] *ut deus et Beata Virgo Maria auxilietur comuni et hominibus dicte civitatis in eorum bono statu manutenendo et animabus eorundem dignetur auxiliari*»[41].

[39] *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni* 1996; Rusconi, Saraco, Sodi (a cura di) 2013.
[40] Dal Pino 1997c, pp. 77 e sgg.; Pasciuta 2008.
[41] Casalini 1988, p. 220.

4.3 L'economia dei frati tra acquisizione, amministrazione e circolazione

4.3.1 La formazione del patrimonio fondiario e la gestione delle risorse

Le conseguenze del concilio di Lione del 1274, se da un lato non fermarono completamente l'esercizio dell'elemosina da parte dei frati, la ridussero fortemente. Dopo Lione, per gli Ordini non esplicitamente menzionati nel canone, l'acquisizione di un patrimonio fondiario era ritenuta condizione necessaria per la propria sopravvivenza. Alcune comunità come quelle dei Saccati o dei Servi di Maria di Marsiglia non riuscirono, o non vollero, adeguarsi alle direttive della Chiesa, mentre altri, come nel caso dei Servi di Maria di Firenze, decisero dopo un faticoso percorso di rielaborazione di adattare le proprie strutture comunitarie e il proprio *modus vivendi* secondo quanto disposto dall'assise conciliare.

Pertanto, a riprova della pratica di un pauperismo volontario, occorre ribadire come fino almeno agli anni Ottanta del Duecento i conventi dell'Ordine non sembrano possedere beni fondiari. L'atto del 1251 inserito nella *Deo grata* del 1256, la situazione dei frati a Pistoia e la mancanza di documentazione relativa all'acquisto di terreni potenzialmente redditizi fino a quel periodo sono indizi dirimenti in tal senso. Infatti, tutte le compravendite effettuate dai frati – e i lasciti e le donazioni compiute nei loro confronti – riguardarono in maggioranza beni immobili situati in zone adiacenti al luogo d'insediamento: fu il caso di Firenze nel 1256, 1257, 1259 e 1264[42], di Siena nel 1260, 1267, 1269[43], di Borgo Sansepolcro nel 1261 e 1262[44], di Lucca nel 1268[45], di Pistoia nel 1273 e 1279[46] e di Bologna nel 1276[47]. I beni acquisiti furono probabilmente tutti utilizzati per la costruzione o l'ampliamento della chiesa e del convento, oppure per ricavarne il proprio sostentamento economico e alimentare tramite la piantagione di piccoli orti e vigne.

Lo stesso ragionamento si potrebbe fare in merito alle vendite effettuate dai frati, le quali furono in prevalenza frutto di acquisizioni non volontarie e che riguardarono sempre beni localizzati in territori lontani dai luoghi di stanza[48]. Si

[42] Dal Pino 1972, II, pp. 221-222 doc. III 25, 224-225 doc. III 30, 229 doc. III 35, 245 doc. III 56.

[43] Dal Pino 1972, II, pp. 234-235 doc. III 41, 261 doc. III 79, 270 doc. III 92.

[44] Dal Pino 1972, II, pp. 237-238 docc. III 44-45, 240 doc. III 48.

[45] Dal Pino 1972, II, p. 262 doc. III 80.

[46] Dal Pino 1972, II, pp. 289 doc. III 120, 294-295 doc. III 127, 295-296 doc. III 129, 320 doc. III 170; Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 205 nn. 1, 3, 206 n. 4, 209 n. 17.

[47] Dal Pino 1972, II, pp. 309-310 docc. III 151-152, 311-312 doc. III 155.

[48] A Lucca, nel 1264-1265, furono venduti dei terreni situati nel territorio di Aquileia appartenenti alla chiesa di San Michele degli Avvocati fin da prima dell'arrivo dei frati; a Orvieto, il 13 giugno 1271, si ha notizia di una vendita di un terreno con casa e orto, acquisito dopo l'oblazione in convento di Giovanni di Masseo Duranti, effettuata da fra Ottaviano, priore della chiesa di Santa Maria Nuova, ai canonici di San Costanzo; mentre a Bologna, il 14 novembre 1272, fu venduto dal capitolo del convento a Jacopo di Zanello Pontechi un terreno vignato e arativo situato nelle pertinenze di Bertalia presso Rapone per il prezzo di cinquantuno lire e due soldi bolognesi, acquisito probabilmente tramite legato o donazione, come fu il caso

tratta di terreni potenzialmente redditizi ma che i frati decisero di vendere al fine, da un lato, di adempiere al voto di pauperismo immobiliare, mentre dall'altro – in stretta connessione con la prima ragione – perché ritenuti inutili e dunque spendibili per ricavarne liquidità in denaro da destinare alle esigenze della chiesa e del convento. Da notare come alcune vendite siano state supervisionate dal vescovo diocesano, segno dunque come i beni fossero posti sotto la sua giurisdizione e dai quali i frati chiesero di ricavarne la propria elemosina.

La risposta da parte della gerarchia dell'Ordine alle disposizioni del concilio di Lione richiese un processo di elaborazione abbastanza lungo. Il priore generale Filippo non assunse una posizione netta in merito: la sua politica non sembra indirizzata verso un progressivo adeguamento delle strutture comunitarie secondo un modello che non avrebbe indotto il pontefice a cassare l'Ordine. Infatti, dal punto di vista quantitativo, non si assiste a una moltiplicazione delle acquisizioni di beni fondiari in maniera tale da far pensare a una politica apposita adottata dalla gerarchia. Il *consilium* del 1277 aveva del resto posto il problema, evidenziando come la legislazione dell'Ordine non impedisca i conventi di possedere beni dai quali percepire redditi costanti.

Pertanto, qualche sintomo di un mutamento in merito lo si evincerebbe a Montepulciano. Il 6 giugno 1281 fu donato ai frati un appezzamento di terra situato nella contrada di Castiglione Provedini presso la Pieve di Conino che fu allocato circa un mese dopo[49]. Inoltre, si ha notizia che prima del novembre del 1282 i frati avessero acquisito alcuni beni presso Monticchiello, distante circa otto chilometri a sud-ovest di Montepulciano, sui confini dei quali nacque una controversia con un proprietario locale[50]. A Siena, invece, si ha notizia nel 1283 dell'acquisto di un terreno con carbonaia situato fuori le mura del Castellaccio, presso l'ospedale di San Giovanni e di San Leonardo, dunque in una zona poco distante dall'insediamento di San Clemente ma non sicuramente adiacente[51]. Si tratterebbe di beni messi a frutto dai quali percepire dei 'redditi certi' con lo scopo di sopperire al calo delle entrate provenienti dal venir meno dello stato d'*incerta mendicitas*.

Come visto, a partire dall'elezione a generale di Lotaringo da Firenze nel 1285, la situazione cambia in maniera considerevole e questo lo si percepisce anche in materia di politica economica con l'acquisizione massiccia di beni fondiari sfruttati personalmente dai frati o allocati a terzi. A tal riguardo, il caso di Montepulciano ci pare esemplificativo del processo allora in corso: tra il luglio 1288 e il maggio del 1295 furono allocati otto appezzamenti di terra per un periodo oscillante tra i tre e i sei anni. La loro provenienza era varia e frutto sia di acquisizioni dirette dei frati sia di donazioni e lasciti testamentari dei fedeli.

del terreno situato fuori le mura di Pistoia, nel luogo detto 'alla Noce', donato da Jacopa moglie di Cialdo Cancellieri, il quale fu in seguito venduto per saldare un debito contratto con il priore generale Andrea Balducci. Cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 246-247 docc. III 57-58, 278 doc. III 103, 283 doc. III 111; Pistoia, Archivio di Stato, *Patrimonio Ecclesiastico*, *Santa Maria dei Servi di Pistoia*, F. 467, c. 3r.

[49] *Ristretto*, cc. 19v n. 36, 53v-54r n. 111.

[50] Dal Pino 1972, II, pp. 336-337 docc. III 192-193; *Ristretto*, cc. 45v-46r n. 89; ASS, *Archivio Bucelli*, *Diplomatico*, mazzo 1, n. 29; Mazzolai 2005, n. 32.

[51] Dal Pino 1972, II, p. 339 doc. III 198.

L'affitto richiesto era in natura, prevalentemente grano, evitando in tal modo di dipendere dall'elemosina per quanto riguardava il sostegno alimentare[52].

L'accrescimento del patrimonio fondiario dei frati li fece scontrare negli anni 1297-1298 con le istanze in materia fiscale del Comune[53], e lo stesso accadde con l'arciprete della Pieve di Santa Maria al riguardo di una tassa imposta per le spese legatizie, il quale fu ingiunto addirittura dal vescovo locale Ildebrandino di non importunare i frati in quanto 'mendicanti'[54]. In entrambi i casi, i frati riuscirono a mantenere l'esenzione dalle imposizioni fiscali. Tuttavia, queste controversie furono il segno di come la situazione dei frati oscillasse tra l'essere percepiti come mendicanti o come proprietari. Evidentemente la prima condizione non escludeva l'altra sul terreno fiscale, anche a fronte del fatto che un patrimonio fondiario in piena definizione come quello dei frati non fosse ancora in grado di sostenerne le spese.

Fu proprio questa esigenza di costituire un capitale fondiario a spingere l'Ordine ad acquisire dei monasteri o eremi benedettini: come accennato, tra il 1289 e il 1301 assistiamo a diverse di queste incorporazioni presso le aree comitali di Bologna e Borgo Sansepolcro. Le operazioni di accorpamento dei cenobi rientrarono nel vasto riassetto economico dei frati, i quali offrirono alla curia la propria disponibilità di adeguarsi a situazioni radicalmente diverse rispetto a quelle a cui erano abituati, contribuendo a rivitalizzare luoghi ormai semi-abbandonati con tutto quello che questo avrebbe comportato dal punto di vista economico e religioso. Tale processo, che prevedeva tra le altre cose l'amministrazione di ampi patrimoni fondiari, produsse un'inevitabile modifica della concezione stessa dell'economia dei frati basata fin allora sul percepimento delle elemosine, che d'ora in poi sarebbe stata costellata da transazioni miranti al profitto tramite l'allocazione di beni immobili o alla produzione autonoma di beni agricoli.

Per quanto riguarda la gestione del patrimonio fondiario dei conventi, dalle *Constitutiones* non emerge quasi nulla, forse perché veniva codificata in sede locale in virtù del fatto che ogni contesto urbano dovesse riferirsi in materia alla specifica legislazione statutaria cittadina. Per esempio, a Firenze, una provvisione del 31 gennaio 1291 vietò ogni vendita di immobili al clero senza la licenza del Comune, mentre a Bologna – al contrario – i frati ebbero la facoltà, dietro autorizzazione del vescovo Ottaviano, di cedere alcuni terreni tra il 1291 e il 1293[55]. Le autorità controllavano attentamente ogni tipologia di transazione economica, come fu il caso del podestà di Foiano (un borgo vicino Montepulciano), il quale – prima di autorizzare il possesso di un terreno frutto di un lascito testamentario a Bonaventura da Pistoia, priore del convento poliziano – verificò tramite lettere patenti generalizie la sua posizione giuridica[56]. In altre

[52] *Ristretto*, cc. 17v-18r n. 31, 31v-32r n. 61, 34r n. 68, 36v n. 74, 41r n. 80, 50v-51r n. 102.
[53] ASS, *Archivio Bucelli*, *Diplomatico*, mazzo 2, n. 49; Mazzolai 2005, n. 55; Dal Pino 1972, II, pp. 496-498 docc. III 397-398.
[54] *Ristretto*, cc. 22v-23r n. 44, 50r-v n. 100.
[55] Dal Pino 1972, II, pp. 401 doc. III 272, 419-420 docc. III 292-293; Casalini 1988, p. 210.
[56] *Ristretto*, c. 50v n. 101; Dal Pino 1972, II, pp. 374-375 doc. III 247.

situazioni, i frati ebbero il bisogno di disporre della licenza vescovile per effettuare transazioni economiche come a Bologna e Firenze, anche se in questi casi si tratterebbe più di una prassi comune adottata dall'ordinario nei confronti degli ordini regolari sottoposti alla giurisdizione diocesana più che al persistere del voto del 1251[57].

Inoltre, nelle *Constitutiones* non si fa alcun riferimento a disposizioni come l'istituzione della gabella generale, in vigore dagli anni 1286-1290[58]. Pertanto, dalla normativa emergono indizi che indicherebbero una discreta circolazione di denaro: i frati itineranti non potevano disporre di una cifra maggiore di dieci soldi, una sorta di *peculio*, o ancora il priore generale era impossibilitato di contrarre un debito massimo di cento fiorini d'oro, mentre il priore conventuale di venticinque lire. Tra l'altro, si cerca di dare un'organizzazione alla gestione dell'economia conventuale: ogni convento doveva eleggere un procuratore al quale far pervenire tutto il denaro proveniente dalle elemosine e, in generale, ai frati, rendendo conto ogni mese delle entrate e delle uscite al priore locale. Sono tutte disposizioni coercitive, dato che indurrebbe a pensare alla presenza di consuetudini non comprese nella legislazione interna[59].

Le dinamiche di accrescimento del patrimonio fondiario dei conventi potrebbe rappresentare anche una cartina di tornasole per il radicamento dei frati in seno alla società locale, soprattutto perché molti beni immobili erano lasciati per via testamentaria o tramite donazioni *inter vivos*. Per esempio, gli appezzamenti di terra lasciati in eredità al convento di Bologna da parte del giudice e notaio Niccolò Bensianati da Budrio furono subito allocati a terzi dopo una lunga controversia con il Comune in merito alla loro validità[60].

Per quanto concerne il *surplus* derivante dalla crescita delle entrate, era prevalentemente destinato a migliorare la qualità dell'apostolato dei frati: in proposito, si potrebbero includere le spese per l'insegnamento – in netto aumento a fronte della crescita dell'impegno apostolico, soprattutto tramite la predicazione – la committenza e produzione di opere pittoriche e libri liturgici, l'ampliamento del complesso monumentale[61]. Su questo punto occorre sottolineare come fossero gravosi per le finanze comunitarie i lavori per ingrandire o abbellire la chiesa e il convento. Lo dimostrano non solo l'emanazione di indulgenze da parte della curia pontificia e dei vescovi diocesani al fine di sostenerne le spese (non era conseguenza quindi di una effettiva difficoltà economica dei frati)[62] ma anche i cospicui prestiti effettuati dal priore generale o da vari soggetti locali al convento in questione: un esempio peculiare lo ritroviamo a Firenze dove nel corso degli anni 1299-1300 si decise di ampliare la piazza antistante la chiesa che richiese uno

[57] Casalini (a cura di) 1995, pp. 40-42, 50.
[58] Casalini (a cura di) 1995, p. 179 e *passim*.
[59] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 44, 45, 46.
[60] Dal Pino 1972, II, pp. 567 doc. III 490, 568-569 doc. III 491, 593-594 doc. III 525.
[61] A titolo di esempio, si vedano i costi per gli antifonari miniati commissionati dal convento di Firenze in Assirelli 1988, pp. 287-299.
[62] Del Fuoco 1999; Albini 2016.

sforzo finanziario notevole, sostenuto dal Comune e dai prestiti con interesse ottenuti dai fondachi dei Pazzi e degli Alfani[63].

Alla luce di questo occorrerebbe prendere in considerazione il fattore del contesto economico locale: a Firenze, nonostante il convento avesse accumulato un discreto patrimonio fondiario messo efficacemente a frutto tramite contratti di locazione, i frati continuarono in maniera costante a praticare la questua durante il sabato e le maggiori feste dell’anno. Tale pratica, perlomeno a Firenze, se da un lato sembra dettata ancora dalle esigenze economiche dei frati, dall’altro si stava profilando anche come strumento di salvaguardia e d’incremento delle relazioni con il laicato urbano e comitale[64].

Nel corso del primo Trecento, se alcuni conventi si rivelarono economicamente virtuosi – detentori di un ricco patrimonio immobiliare come nel caso dei monasteri di recente acquisizione –, dall’altro, quelli di nuova fondazione fecero maggiore fatica in questo senso in quanto ancora sprovvisti di un circuito di rendite fisse; ciò fu dovuto all’inevitabile incapacità nel breve periodo di acquisire beni fondiari. Di conseguenza i frati erano indotti dalla situazione contingente a esercitare in maniera assidua la questua pubblica. In altri contesti essi non erano neanche in grado di praticarla come nel caso di Orvieto, dove un’epidemia nel 1337 ebbe modo di decimare e debilitare i frati, i quali furono costretti addirittura a dare in pegno calici e paramenti sacri al fine di mantenersi[65].

Si tratta certamente di un periodo di generale riassetto dell’economia dell’Ordine, soprattutto a livello centrale a fronte dell’aumento delle spese relative agli studi, quelle di viaggio del priore generale, quelle notarili e giudiziarie necessarie per affrontare le numerose controversie allora in corso: per esempio, il priore generale Andrea Balducci, al fine di ricompensare l’apporto del giurista Ottavante da Firenze alle cause comunitarie, oltre che il salario dovutogli in denaro, gli cedette quarantaquattro corbe di frumento ottenute dal convento di Sant’Antonio in Broilo[66].

L’incremento della gabella generale prevista durante il capitolo generale di Viterbo del 1307 e il maggior controllo sui beni patrimoniali dei conventi andarono verso una centralizzazione della gestione delle risorse locali[67], permettendo un’efficace redistribuzione dei beni secondo le esigenze contingenti dei diversi insediamenti: infatti, il priore generale ebbe modo di finanziare personalmente grandi opere di costruzione e ristrutturazione degli edifici dei frati, oltre che prendersi carico delle spese concernenti l’istruzione, l’acquisto di libri, la produzione di manufatti liturgici onerosi[68]. L’epicentro della centralizzazione sembra situarsi a Bologna o dintorni, dove il priore generale era solito dimorare e percepire la maggioranza delle entrate provenienti dal ricco patrimonio fondiario dei monasteri limitrofi.

[63] Casalini (a cura di) 1995, pp. 52-55, 77-78, 84-86.
[64] Citeroni 2009a, pp. 77-83.
[65] Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, pp. 36-37 n. 2.2.77
[66] *Registro Balducci*, pp. 46, 48, 51, 65.
[67] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 14-15.
[68] Citeroni 2009a, pp. 96-97. Questo fu anche possibile a causa dell’esiguo numero di insediamenti dell’Ordine, quasi tutti concentrati nelle aree dell’Italia centro-settentrionale.

Le spese riguardanti l'insegnamento dei frati (libri soprattutto) e l'ampliamento e ristrutturazione delle chiese e dei conventi, indussero con tutta evidenza la gerarchia a codificare l'istituto della gabella generale nel 1307, in uso almeno dal 1286: si tratta di una tassa di un denaro su dodici (dunque un denaro ogni soldo) da sottrarre dalle numerose tipologie di acquisizioni in denaro dei conventi citramontani. Nel decreto si fa menzione alle offerte dei fedeli per la celebrazione di messe, alle elemosine, ai legati testamentari, alla donazione o vendita di candele, cera, pane, grano, vino, prodotti provenienti da orti, boschi e prati, ai sussidi elargiti dal Comune o da persone 'particolari' per la costruzione di edifici, agli indumenti dei frati e ad altre necessità[69].

Molto interessante quanto si precisa in seguito, ossia che se i conventi fossero provvisti di abbondanza di pane e mancassero di vino – o viceversa – erano indotti a compensare in modo tale di possedere una quantità sufficiente di entrambi i prodotti, senza che vi fosse tratta la somma per la gabella. Inoltre, si menziona il materiale concesso dai Comuni (calce, legname) per la costruzione di chiese ed edifici dal quale estrarre il valore per la gabella '*in bona fide*', oltre che i beni immobili, terreni o case, pervenuti al convento grazie all'ingresso dei novizi nell'Ordine o ottenuti tramite lasciti ereditari, i quali pertanto non dovevano essere tassati. Per quanto riguarda il denaro speso per l'opera della chiesa e, in generale, per le operazioni di costruzione e ristrutturazione degli edifici, fu ribadito nel 1315 di non trarci la gabella, ulteriore indizio di come questa fosse la voce di maggiore uscita per i conventi[70].

Indirettamente, il decreto ci fornisce le maggiori voci di entrata dei frati e anche la volontà da parte della gerarchia di razionalizzare la gestione dei beni. L'incremento del patrimonio immobiliare spinse la gerarchia a implementare lo statuto con ulteriori disposizioni durante il capitolo generale di Cesena del 1331, al fine di alleggerire il carico fiscale delle emanazioni locali: infatti, nel decreto ci si focalizza soprattutto sulle entrate provenienti dai beni immobili come '*domus vel territorium pro loco construendo*' e i possedimenti come 'terreni, vigne, prati' acquistati con il denaro del convento. Si specifica che su tali voci di entrata si debba trarre la gabella generale, come indicato nel decreto del 1307, tranne da alcune come per esempio i prodotti che i frati consumarono in maniera costante come olio, fichi, alberi da frutto, legna da ardere[71].

L'incremento dell'interventismo del priore generale sul patrimonio immobile dei conventi fu percepibile fin dal 1317 quando fu approvato un decreto del 1307 che

> dicit quod nullus prior possit alienare bona conventus mobilia vel immobilia sine

[69] Soulier (a cura di) 1897a, p. 14, «[...] *de denariis super altare oblatis conventui pro missis, vel pro aliqua elemosina distributis, vel in testamento dimissis, vel de candelis, cera, pane, blado, vino, et orto, buschis, silvis et pratis, et quibuscumque aliis proventibus, dedutis expensis, perceptis vel a comuni vel speciali persona pro edificiis faciendis, vel pro indumentis fratrum, sive pro aliis necessitatibus, per fratres vel per quancumque aliam personam pro eis receptis*.». Cfr. Casalini (a cura di) 1995, p. 36; Casalini 1998a, p. 49.

[70] Soulier (a cura di) 1897a, p. 18.

[71] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 30-31.

> licentia maioris et sanioris partis fratrum sui conventus' aggiungendo 'videlicet quod bona immobilia vendi non possint sine licentia generalis, mobilia autem vendi possint, ut continetur in constitutione predicta [del 1307][72].

Si tratta di un'intromissione che incise pesantemente sull'autonomia economica dei conventi. Il processo di centralizzazione dell'economia ebbe indubbiamente delle serie ricadute a livello locale ma anche dei benefici: il priore generale fu maggiormente coinvolto all'interno delle dinamiche conventuali incrementando le proprie visite e i propri viaggi, di persona o tramite i vicari generali e i provinciali, toccando con mano le diverse situazioni dei frati e approfondendo i legami con diversi settori della società cittadina. Si trattava di un sistema concepito per la redistribuzione equa delle risorse a seconda delle esigenze contingenti di ciascuna emanazione locale[73]. Ogni convento contribuiva al buon funzionamento del sistema con il versamento della gabella generale che, come visto, non ebbe un carattere progressivo ma era uguale per tutti.

Tuttavia, in determinate circostanze, gli atteggiamenti dei priori generali nei riguardi del patrimonio economico dei conventi contribuirono a destabilizzare gli equilibri interni all'Ordine tra gerarchia e dimensione locale: fu il caso, come visto, dei frati del convento di Firenze, prima con Pietro da Todi negli anni 1333-1341 e poi con Vitale da Bologna nel 1356-1357. L'incremento dell'interventismo dei generali in materia fu conseguenza del progressivo accentramento di alcune strutture comunitarie come l'insegnamento e tutto quello che gli era correlato (predicazione, libri). In periodi di crisi, il sistema messo a punto non era chiaramente sostenibile senza un aumento delle risorse provenienti dalla base. In questi meccanismi d'interazione tra gerarchia e frati locali, che – in alcuni casi – raggiunsero livelli di tensione molto alti, le accuse concernenti la correzione di eventuali abusi o inadempienze disciplinari legate alla vita religiosa, di cui Pietro da Todi e Vitale da Bologna furono grandi promotori, ebbero probabilmente una funzione strumentale.

4.3.2 Il governo dell'economia nel periodo post-epidemico

Il periodo della grande peste fu un vettore di accelerazione del processo di centralizzazione dell'economia comunitaria. Il calo netto delle popolazioni conventuali ebbe la conseguenza di diminuire le esigenze quotidiane dei frati, mentre – in generale – l'incremento dei decessi ebbe modo di moltiplicare esponenzialmente i lasciti testamentari disposti nei loro confronti[74]. Si tratta di due fattori che, in teoria, avrebbero dovuto arricchire le casse conventuali. Comunque bisogna evidenziare come alcuni dati documentari indicherebbero uno stato di

[72] Soulier (a cura di) 1897a, p. 19.
[73] Un esempio di questo sistema lo si riscontra anche nella distribuzione equa da parte del generale Lotaringo a tutti i conventi di un cospicuo lascito testamentario di Giordano Orsini morto nel 1287. Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 1173-1174 nota 199.
[74] Su questo si veda il caso ben descritto per quanto riguarda gli enti monastici in G. Andenna 1994.

impoverimento di alcuni conventi negli anni immediatamente anteriori alla diffusione del morbo.

Il 21 marzo 1347, Recupero da San Miniato – su richiesta degli stessi frati – redasse un consulto giuridico in merito al fatto se alcuni insediamenti che '*habent aliquas possessiones non tamen suffitientes ita quod ex ipsis vivere possent*' – tanto da costringerli a elemosinare – dovessero contribuire economicamente per le missioni dei legati apostolici. La risposta fu affermativa e probabilmente fu allegata alla richiesta di far cessare ogni tipologia di azione in questo senso inviata dal priore generale all'allora cardinale legato Bertrando di Deux. Il prelato, in una lettera del 23 dicembre 1347 indirizzata a tutto il clero secolare interno alla sua legazione, ordinò che i frati non fossero tenuti a contribuire alle spese legatizie del cardinale o di altri nunzi apostolici, per il motivo che

> [...] ipsi aliquas modicas possessiones obtineant in comuni tantum ipsarum fructus ad eorum vitam pro media parte anni minime sufficiunt quin imo ad sustentationem ipsorum necessario fidelium suffragiis indigere noscuntur et ad nonnulli ex vobis ex nova inventione nituntur [...][75].

La lettera ebbe una discreta circolazione nella Tuscia e nel Patrimonio di San Pietro, sintomo da un lato della disomogeneità dei patrimoni fondiari conventuali, dall'altro di una generale crisi economica che avrebbe colpito alcune emanazioni locali, forse riflesso di quello che stava accadendo nei contesti territoriali d'insediamento negli anni di poco antecedenti la diffusione dell'epidemia. Infatti, i frati sostennero di possedere così pochi possedimenti in comune a tal punto che i frutti percepiti annualmente non fossero sufficienti neanche per il tempo di sei mesi, dovendo quindi far ricorso ai suffragi dei fedeli tramite l'elemosina. Questo lo si potrebbe riscontrare in quasi tutti gli Ordini che praticavano la questua in quanto il denaro liquido percepito attraverso legati e donazioni – soprattutto tra il secondo Duecento e il primo Trecento – rappresentava la principale voce d'entrata in grado di sopperire in gran parte alle esigenze dei frati, lasciando in secondo piano la necessità di ricavare rendite dai beni immobili: nel caso del convento di Firenze, dal maggio del 1341 all'aprile 1342 le entrate provenienti dalle rendite 'fisse' ammontarono a 226 lire circa a fronte di 1387 lire circa di entrate totali[76].

Anche da questo dato si evince come lo sviluppo dei diversi conventi fosse disomogeneo. Ormai era passato quasi un secolo dalla fondazione comunitaria e

[75] Sono due i documenti che ci trasmettono i contenuti della lettera, entrambi conservati presso l'Archivio di Stato di Firenze: il primo, del 12 gennaio 1348 e indirizzato al convento di Firenze riporta indirettamente la decisione del cardinale, mentre il secondo – di cinque giorni dopo – contiene la copia autentica della lettera cardinalizia eseguita a Castel della Pieve su ordine di Paolo, canonico di San Fabiano di Monte 'Regali' e vicario generale di Angelo vescovo di Chiusi. Cfr. ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1348 gennaio 12 (edizione in Giani 1719, I, p. 291 con aggiunta della lettera *Petitio vestra* del 12 gennaio 1348 a pp. 292-293), *S. Maria dei Servi di Cortona*, 1347 dicembre 23. Si vedano anche Franchini 1993-1994, pp. 233-234 n. 23; Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 251-252, n. 17; Carletti 2022a, pp. 87-89. Per un profilo biografico di Recupero da San Miniato cfr. Condorelli 2013.
[76] ASF, *CRSF*, 119, filza 682, cc. 51v, *passim*.

sicuramente l’economia del convento di Firenze non era certo paragonabile a quella del convento di Treviso fondato nel 1346: il 4 giugno 1349 il vescovo trevigiano ebbe modo di esortare il clero locale al fine di permettere ai frati di chiedere elemosine in natura (non si specifica denaro), concedendo in cambio quaranta giorni d’indulgenza. Lo stesso accadde pochi mesi dopo, sempre a Treviso, quando Guido – cardinale prete di Santa Cecilia e legato – concesse ulteriori quaranta giorni d’indulgenza per chi avesse sostenuto la costruzione degli edifici dei frati tramite elemosine, e altri quaranta per chi avesse visitato annualmente la chiesa ogni venerdì e durante le più importanti festività dell’anno (se ne enumerano venti)[77].

Oltre alle difficoltà economiche che riscontrarono gli insediamenti di recente fondazione, occorre considerare anche i diversi contesti economici e religiosi e le reazioni di essi alla proposta religiosa dei frati, la quale poteva essere benevola o meno a seconda degli equilibri locali. A questo, si aggiunsero le carestie che si stavano susseguendo in maniera periodica in quel frangente, rendendo difficoltosa l’acquisizione di frumento tramite acquisto o questua, oltre che la sua coltivazione.

I contenuti degli atti precedentemente menzionati potrebbero quindi riflettere una situazione generale che ebbe modo di colpire molti conventi dell’Ordine, ma non tutti alla stessa maniera: tra il giugno del 1341 all’aprile del 1347 si ha notizia dell’acquisto di ben nove appezzamenti di terra tra Firenze, Venezia, Lucca e Pistoia che dimostrano una non trascurabile disponibilità finanziaria da parte dei frati in quei determinati contesti[78].

Ora, effetti contrastanti della crisi traspaiono dalla gestione del patrimonio immobile e fondiario: dal gennaio 1344 al novembre del 1347 si ha notizia di numerosi contratti di locazione che si differenziarono per la loro durata. A Firenze, per esempio, i contratti non superarono la durata di tre anni (potevano ovviamente essere rinnovabili) e si concentrarono sul patrimonio prevalentemente immobile (case e botteghe) posseduto nei pressi dell’insediamento dei frati nel popolo di San Michele Visdomini, e su quello fondiario acquisito nei popoli di Sant’Alessandro di Giogoli, e di San Rufignano di Sommaia, sintomo di un’economia ancora vivace e organizzata[79]. Al contrario, altri conventi effettuarono invece contratti di locazione a lungo termine: a Lucca il 9 e il 14 gennaio 1344 furono allocati due appezzamenti di terra rispettivamente per cinque e ventinove anni[80], a Foligno il 21 marzo 1347 un terreno per dieci anni[81], a Borgo Sansepolcro il 15 aprile dello

[77] Citeroni 1998, pp. 399 III/6, 399-400 III/7

[78] Per Firenze: ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1341 giugno 30, 1341 agosto 23, 1343 ottobre 24, 1345 settembre 20, 1345 ottobre 19, 1346 luglio 9; Venezia: Citeroni 1998, pp. 332 I/60, 336-337 I/71; Pistoia: ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata di Pistoia*, 1346 novembre 13, 1347 aprile 14; Lucca: ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1347 aprile 17.

[79] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1344 agosto 29; *NA* 7373, cc. 17v-18r, 19v-20r, 21v-22r, 23r-v, 24r; 7377, cc. 98v-99r.

[80] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1344 gennaio 9, *Archivio dei Notari*, n. 119, cc. 10-11.

[81] Foligno, Sezione di Archivio di Stato di Perugia, *Pergamene*, busta 576, n. 82.

stesso anno per sette anni[82], a Pistoia il successivo 10 giugno per cinque anni[83], a Perugia il 5 gennaio 1348 per nove anni e mezzo[84], a Verona il 3 febbraio 1348 furono dati in affitto numerosi terreni per una durata variabile dai dieci ai quindici anni[85]. Da un lato, questi dati sono testimonianza della differenza quantitativa del patrimonio di ciascun convento e della loro tipologia ma, dall'altro, anche indizio dell'incertezza di alcuni contesti economici alla quale i frati fecero fronte tramite il percepimento di rendite costanti e sicure nel tempo[86].

Restando sul tema del patrimonio immobile, tra l'agosto del 1348 e il maggio del 1350 – nel periodo di picco dell'epidemia – non si hanno notizie di contratti di locazione, mentre si raggiunse un numero molto elevato di acquisizioni di beni immobili, la cui maggioranza derivarono da lasciti testamentari o da acquisti. Nel giro di tre anni assistiamo a un aumento esponenziale del patrimonio immobile e mobile dei frati: tra il 1347 e il 1350, ventitre soggetti vendettero, donarono o lasciarono in testamento ai frati tutta una serie di beni immobili situati nei contesti urbani o comitali di Lucca, Venezia, Pistoia, Borgo Sansepolcro, Firenze, Treviso, Verona, Gubbio, Foligno, Faenza, Bologna[87].

Gli innumerevoli decessi causati dalla peste ebbero modo di arricchire i conventi dei frati, i quali si ritrovarono a gestire un patrimonio che superava di gran lunga le proprie esigenze materiali. Pertanto, in alcuni casi molti beni lasciati in testamento furono considerati poco sfruttabili e dunque venduti, per in seguito convertire il denaro ricavato nell'acquisto di terreni maggiormente proficui: fu il caso del convento di Lucca che il 14 novembre 1349 trasmise la richiesta di licenza di alienazione dei beni al vicario generale, Bertoldo da Cortona, il quale allora soggiornava a Firenze[88].

Il *surplus* in denaro, che in questo periodo fu dunque cospicuo, era anche in questo caso principalmente destinato all'architettura della chiesa e del convento, alla produzione di opere pittoriche e allo sviluppo degli studi, tutti canali tramite i quali i frati tentarono di rispondere alle nuove esigenze spirituali dei fedeli, mutate drasticamente a seguito della diffusione dell'epidemia[89]. In proposito occorre sottolineare come la peculiare capacità da parte delle *religiones novae* di attrarre nuovi professi fosse riuscita a compensare fin da subito le perdite causate dalla peste. Come visto, questo spinse le autorità ecclesiastiche a fare affidamento a loro per la cura delle chiese abbandonate o spopolate a causa del morbo.

Nel dicembre del 1348, all'avvento di Vitale da Bologna, la situazione era abbastanza critica ma capace di volgere in positivo nel giro di pochissimi anni. Il nuovo priore generale pose particolare attenzione non solo sull'economia dello

[82] ACSSA, *Fondo Sansepolcro*, n. 183.
[83] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata di Pistoia*, 1347 giugno 10; *Ircani Menichini (a cura di) 1995,* p. 220 n. 56.
[84] AGOSM, *Diplomatico*, Perugia, 1361 novembre 29 (si tratta di una copia).
[85] Citeroni 1998, pp. 383-385 II/32-36, 386 II/38.
[86] Sui problemi legati alla rendita fondiaria in questo preciso contesto cronologico cfr. Piccinni 1993.
[87] Carletti 2022a, p. 88.
[88] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1349 novembre 14.
[89] In generale cfr. Cannon 2004; Bacci 2009.

studium parigino – sulla scia del predecessore Matteo di Castel della Pieve – ma anche sul disciplinamento della gestione e dell’uso del rilevante patrimonio acquisito. Per esempio, i conventi che dovevano accogliere i frati trasferiti furono indotti a spendere un massimo di cinquanta lire per il loro ‘*fardellum*’: in caso fossero incapaci di farlo, la somma fornita doveva essere integrata dal frate stesso. O ancora fu stabilito come nessun frate dovesse conservare il proprio denaro presso di sé ma deporlo nello scrigno a tre chiavi (tuttavia, non poteva essere usato dal priore senza l’autorizzazione del possessore), né prestarlo a secolari, su pena di perderlo in favore del convento di origine. Inoltre, fu decretato come ogni priore dovesse saldare in *primis* tutti i debiti contratti, in un secondo tempo raccogliere le risorse per gli indumenti dei frati e, infine – con il restante – costruire o acquisire beni mobili o immobili dietro consenso della maggioranza del capitolo locale[90].

Quindi, in generale si assiste a una stretta sui patrimoni personali dei frati, oltre che sulle priorità di spesa dei singoli conventi. Si tratta di tentativi di razionalizzazione delle risorse che probabilmente molti luoghi non seguirono privilegiando, per esempio, l’ampliamento della chiesa a scapito del pagamento dei debiti e dei costi per gli indumenti dei frati.

Durante il capitolo generale di Parma del 1353 si emanarono ulteriori norme e strumenti di controllo in questo senso. Al priore fu vietato di spendere denaro senza la licenza del capitolo conventuale, mentre al procuratore fu concessa la facoltà di spendere fino a tre fiorini d’oro con la licenza del priore – e una somma superiore con quella del capitolo –, mentre qualunque quantità di denaro pervenuta ai frati doveva essere consegnata al procuratore il giorno stesso. Ancora più interessante il decreto che stabilì come ogni convento dovesse stilare due inventari nei quali registrare tutti i beni mobili e immobili, i movimenti riguardanti il grano e il vino, i debiti e tutte le altre transazioni effettuate nel corso dell’anno: uno di essi doveva essere conservato nello scrigno a tre chiavi, mentre l’altro consegnato in sede di capitolo provinciale ai priori generale e provinciale – oltre che ai definitori – e in seguito – dopo un suo attento esame – riconsegnato al nuovo priore eletto[91]. Accanto alla riorganizzazione dell’economia nel periodo delicato post-epidemia, occorre evidenziare come il patrimonio fondiario dei conventi fosse giunto a una tale consistenza da richiedere la produzione di strumenti di registrazione e ordinamento avanzati.

Pertanto, si tratta di un quadro molto disomogeneo: infatti, numerose emanazioni locali non sembrano dotate di un consistente patrimonio oppure furono incapaci di gestirlo. Su questo bisogna aggiungere come anche la tipologia dei beni immobili fosse diversificata, comprendendo appezzamenti arativi, vignati o alberati, case, botteghe, casolari. Questo richiedeva anche delle capacità e delle pratiche gestionali di un certo livello che i frati non esitarono ad acquisire e a mettere al servizio del proprio convento o Ordine.

[90] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 36 e sgg..
[91] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 41-44.

4.4 I rapporti economici con la società: contratti, lasciti, testamenti

4.4.1 I beni immobili: ricezione, distinzioni, usi

In circa un secolo, l'esperienza dei primi frati formatasi tra Firenze e il monte Asinario si era strutturata sul modello di un Ordine gerarchizzato e fortemente articolato sul territorio dell'Italia centro-settentrionale. Le differenze cronologiche delle fondazioni, i diversi contesti politici-religiosi, oltre che le trasformazioni socio-economiche che caratterizzarono le città tra XIII e XIV secolo, produssero uno sviluppo disomogeneo delle varie emanazioni locali.

Alcuni conventi faticarono a costruire una rete di rendite 'fisse', per altri fu più semplice, e questo a volte dipese anche dalle politiche assunte a livello centrale, a loro volta influenzate fortemente dalle istituzioni ecclesiastiche e dalle decisioni papali prese nei riguardi degli ordini mendicanti nel corso del secondo Duecento. Le trasformazioni che questo processo ebbe sull'economia comunitaria furono profonde, non solo perché richiese l'adozione di pratiche gestionali differenti ma anche un'interazione con contesti radicalmente diversi popolati da ceti sociali dai comportamenti e dalle consuetudini dissimili rispetto a quelli cittadini a cui erano abituati.

I primi contratti dei frati riguardarono i terreni sui quali si sarebbero costruiti l'edificio nel quale abitare e l'oratorio nel quale pregare e espletare gli uffici divini. Nella maggioranza dei casi questi furono conclusi tramite l'intermediazione di laici facoltosi come Enrico di Baldovino a Firenze o Arnaldo di Baroccio a Borgo Sansepolcro, i quali furono i primi a sostenere personalmente i frati dal punto di vista economico e logistico[92]. In alcune circostanze, anche il ruolo dell'istituzione cittadina fu fondamentale, come nel caso di Siena dove – fin dal settembre 1250 – il Comune concesse un'elemosina costante ai frati non solo in denaro ma anche in materiale da costruzione come mattoni. In altri contesti, il ruolo dell'istituzione civica nel favorire l'insediamento di un'esperienza regolare coincise con quello di una potente famiglia: fu il caso nel 1324 della signoria di Cangrande della Scala a Verona, o ancora del governo di Taddeo Pepoli a Bologna nel 1345.

Perlomeno, nei primi insediamenti l'apporto finanziario delle grandi famiglie limitrofe, desiderose di ottenere il patronato dei nuovi complessi, giunse solo in un secondo momento, quasi sempre a seguito del successo avuto dalla proposta religiosa dei frati: questo accadde – come visto – a Siena con i Tolomei e a Firenze con i Falconieri. In queste situazioni, l'insediamento dei frati ebbe una matrice *ex novo*, e questo ovviamente implicava uno sforzo finanziario superiore rispetto all'insediamento in edifici o in chiese esistenti – seppur nella maggioranza dei casi in fase di 'ristrutturazione' – come fu il caso di numerosi contesti locali quali Lucca, Foligno, Alessandria, Milano, Parma, Spoleto, Como, o presso i monasteri del bolognese e della Massa Trabaria citati precedentemente. Nondimeno, in questi casi bisogna evidenziare come i frati attuarono una vera e propria azione di

[92] Su Arnaldo di Baroccio si veda Dal Pino 1972, II, p. 213 doc. III 15, 234-239 docc. III 44-46, 240 doc. III 48.

risanamento: basti pensare all'azione di Angelo da Montepulciano, il quale non fu solo incaricato di supervisionare l'accorpamento dei monasteri benedettini come nel caso di Sant'Elena, ma anche di gestire ed espandere i rispettivi patrimoni fondiari, acquisendo terreni forse un tempo di pertinenza del relativo monastero ma posseduti o amministrati da potenti famiglie bolognesi quali i Caccianemici, i Lambertini e i Galluzzi[93].

In generale, il successivo ampliamento del *locus* era sostenuto dallo sforzo comune di tutta una serie di soggetti, dalle istituzioni cittadine al vescovo, fino a giungere ai grandi potentati e al laicato locale. Invece, il patrimonio immobile dei frati che non riguardava direttamente il complesso monumentale com'era accumulato? Come intuibile, le fonti in merito sono alquanto disomogenee.

Per quanto concerne alcuni conventi gli archivi sono andati dispersi, o peggio ancora, completamente distrutti, mentre per quelli la cui documentazione si presenta a prima vista abbondante dimostrano lacune intrinseche difficili da trascurare. Il grosso dei contratti di compravendita o di locazione era registrato in libri appositi o nei protocolli notarili che, di fatto, resero inutile la conservazione dei contratti in pergamena sciolta come, per esempio, poteva essere una *locatio*. Da qui il ritrovamento di molti atti contenuti nei registri notarili ai quali non corrisponde l'atto in *mundum*[94]. Comunque, dalla documentazione superstite si possono trarre indizi utili per tracciare un quadro complessivo dei patrimoni immobiliari di alcuni conventi, che a loro volta assunsero caratteri diversi da contesto a contesto.

Un dato da sottolineare riguarda l'area di acquisizione dei terreni, sempre concentrata o nelle vicinanze dell'insediamento cittadino oppure in aree rurali situate al di fuori della cinta muraria: nel caso di Firenze, oltre alle acquisizioni di numerosi terreni nel popolo di San Leonardo alla Querciola, si effettuarono anche numerose compere di edifici abitabili o convertibili in botteghe nelle zone adiacenti al complesso dei frati, nel popolo di San Michele Visdomini[95].

Per quanto riguarda la formazione del patrimonio fondiario del convento, la prima notizia della presenza dei frati a Moriano fu del settembre 1286, quando si annotarono spese riguardanti il trasporto di vino prodotto in loco. Due dati saltano subito all'occhio. L'ubicazione del luogo non sembra essere nei pressi di Bagno a Ripoli, nella zona sud-est di Firenze, come ipotizzato da Eugenio Casalini, ma nel piviere di San Giovanni in Sugana vicino al popolo di San Leonardo alla Querciola[96]. Il 30 ottobre 1296, Bernardo, figlio di Manfredi Adimari, dopo aver

[93] Questo accadde il 28 marzo 1301 nella contrada di Sant'Ansano, negli anni 1301-1302 in quella di Sant'Antonio in Broilo e in quella di Sant'Elena tra il giugno del 1302 e il gennaio del 1304. Si veda Dal Pino 1972, II, pp. 555-556 doc. III 479, 561 doc. III 486, 566-567 doc. III 489, 572 doc. III 498, *passim*. Da queste operazioni emergono i tentativi del vescovo di Bologna di favorire la riappropriazione dei beni spettanti ai monasteri situati nel contado contesi, da un lato, dalle grandi famiglie comitali, e dall'altro, dai Comuni in piena espansione nel corso del XIII secolo. Cfr. Padovani 1998, pp. 501 e sgg.; Polonio 1998; Pini 1999b.

[94] Su questi problemi legati agli atti notarili si veda almeno Meyer 2011.

[95] Casalini (a cura di) 1995, pp. 40 e sgg.; Citeroni 2009a, p. 84.

[96] Casalini (a cura di) 1998, pp. 124, 125, 135, 150, 151, 152, 153, 154, 170, 176, 288, 290, 292-293. Cfr. Casalini 1991, pp. 665 sgg..

acquisito un terreno presso lo stesso popolo – nel luogo detto 'Alerielle' – per la cifra di 206 lire, lo vendette per lo stesso ammontare ai frati[97]. La famiglia Adimari, molto legata in quel frangente ai frati di Firenze, ebbe dunque un ruolo non trascurabile nell'espansione del loro patrimonio fondiario e forse anche nella sua prima formazione se consideriamo come Gherardo – frate professo e esponente del casato magnatizio – risulta attestato come gestore dell'amministrazione dei beni situati in loco[98].

Il secondo dato da evidenziare riguarda invece l'anno: il priore generale Lotaringo era succeduto a Filippo alla fine di agosto del 1285 in una situazione molto delicata. La vicenda di Moriano potrebbe essere un ulteriore indizio del cambio di passo da lui imposto in merito alla politica da adottare al fine di scongiurare la cassazione dell'Ordine. Del resto, come visto, il priore generale fu molto presente in queste situazioni soprintendendo spesso direttamente le compravendite e contribuendo a volte alla loro riuscita con sostanziosi prestiti.

Per quanto riguarda l'espansione del patrimonio fondiario la maggioranza delle volte riguardava la stessa area presso la quale si era acquisito tramite varie forme un primo terreno, oppure i suoi dintorni. Il grosso delle acquisizioni dei frati di Firenze fu concentrato nei popoli di San Leonardo alla Querciola, dove era situato il podere di Moriano, e della Pieve di Sant'Alessandro a Giogoli, zona non tanto distante situata a sud-est di Firenze[99].

In merito le prime vendite furono effettuate da figure legate alla cerchia del convento. Abbiamo accennato al caso di Bernardo Adimari nel 1296 ma anche soggetti del ceto popolare sembrano molto attivi su questo fronte. Il 25 febbraio e nel dicembre del 1299, Mico di Aghinetto cedette ai frati a titolo di vendita diversi appezzamenti di terra, del quale uno con case, giardino e portico: egli abitava a Firenze nel popolo di Santo Stefano al Ponte e possedeva una bottega di biadiaolo. Probabilmente il primo contatto con i frati avvenne prima del 1286 con lo scopo di provvedere alle loro esigenze alimentari, dal quale nacque un solido rapporto di tipo non solo economico ma anche spirituale[100].

L'acquisizione di un patrimonio fondiario di un certo rilievo non fu sperimentata solo a Firenze ma anche in altri contesti cittadini: in proposito risulta opportuno menzionare i casi di Pistoia, Siena, Bologna. A Pistoia, tra il 1303 e il 1307 furono acquistati circa undici terreni, alcuni dotati di vigne, alberi da frutti, casamenti, tutti concentrati nella contrada di Bigiano e dintorni[101]. A Siena, l'estimo del 1318 ci informa che i frati avessero accumulato sei appezzamenti di terra situati in zone diverse della città, nei popoli di San Mamigliano e San Vito, e nelle curie di Monte Santa Maria e Calcerri[102]. Invece a Bologna, agli inizi del Trecento i frati di Borgo San Petronio, nonostante l'Ordine avesse incorporato

[97] Dal Pino 1972, II, p. 466, doc. III 347.
[98] Casalini (a cura di) 1995, *s.v.*.
[99] Repetti 1835, pp. 446-447.
[100] Casalini (a cura di) 1995, p. 38-39, 43; Dal Pino 1972, II, pp. 378, 379, 466 doc. III 347, 503-504 doc. III 408, 523, 524 (ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1298 febbraio 25); ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1309 febbraio 20.
[101] Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 161-164.
[102] ASS, *Estimo*, reg. 118, cc. 101r-v.

diversi monasteri nell'area comitale, crearono due poli di acquisizione, l'uno situato presso la cappella di San Tommaso in Braina vicino al loro insediamento, l'altro nella cosiddetta 'Guardia', ossia nel territorio del contado sottoposto alla giurisdizione del Comune, presso la località detta 'Roncomaggiore'[103].

Interessante notare come nel caso di Bologna e di quello di Pistoia, la prima acquisizione nei luoghi citati fu frutto di una donazione di soggetti legati da un rapporto spirituale con il convento locale. Per quanto riguarda il primo caso si tratta di Borgo di Mainetto da Gagliano, procuratore laico dei frati in numerose transazioni, mentre per il secondo del frate Tommaso di Bertuccio Pellegrini, un professo o un oblato del convento di Pistoia[104].

La costruzione del proprio patrimonio fondiario in determinati luoghi situati nel contado fu frutto quindi delle relazioni intessute con soggetti dimoranti nel contesto cittadino, probabilmente inurbatisi di recente in quanto residenti nei sobborghi delle periferie come i frati stessi e detentori di beni immobili frutto d'investimenti nell'area comitale[105], o dall'apporto dei nuovi professi o oblati dell'Ordine: in questo senso, il caso maggiormente esemplificativo riguarda la vicenda di Giovanni d'Avanzo, benefattore dell'insediamento di Venezia, il quale ebbe modo di lasciare ai frati un consistente patrimonio fondiario tramite il suo testamento redatto il 6 settembre 1325[106].

Per quanto concerne gli oblati, il loro ruolo a tal riguardo fu cruciale: come visto si trattava di persone fragili e di età avanzata, dotati di un discreto patrimonio acquisito in vita e lasciato interamente al convento in seguito al rito dell'oblazione in cambio del proprio sostentamento fisico e, soprattutto, spirituale. A volte, i frati si presero anche carico dei debiti contratti e non ancora saldati, come nel caso molto interessante di Enrico di Baldovino, amico dei primi frati fattosi oblato il 6 ottobre 1265, il quale donò tra gli altri beni la propria casa ubicata vicino a Santa Croce: il 6 novembre 1268 gli fu concesso, a causa del suo stato di salute precario, di abitare con la moglie Guidinga fuori dal convento presso una casa con vigna di proprietà dei frati, nonché l'assicurazione del pagamento di un debito di cinquanta fiorini piccoli[107].

Negli atti notarili di oblazione, non sempre si specificarono i beni offerti al convento, molte volte ne vengono citati alcuni, mentre in altri ancora sono descritti nella loro totalità: quasi sempre si trattava di beni immobili, ossia terreni o case[108].

A seguito degli smembramenti che subirono gli archivi dei conventi, non risulta possibile avere un quadro completo del numero di oblati che un convento potesse ricevere e mantenere contemporaneamente. Per esempio, presso il

[103] Dal Pino 1972, II, pp. 606-608 doc. III 541, 610 doc. III 545; ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 4/6094, n. 42.

[104] Dal Pino 1972, II, p. 569 doc. III 492, 606-608 doc. III 541; Ircani Menichini (a cura di) 1995, p. 212 n. 29.

[105] Su questi problemi in linea generale cfr. Panero 1994; Grillo 1994; Wandruszka 1996; Day Jr. 2001; Hubert 2009.

[106] Citeroni 1998, pp. 106 e sgg..

[107] Dal Pino 1972, II, pp. 251-253 docc. III 63-64, 264-265 doc. III 84.

[108] Alcuni esempi in Dal Pino 1972, II, pp. 263-264 doc. III 83, 351 doc. III 213, 366-367 doc. III 238.

convento di Montepulciano, si ha notizia che nel giro di un ventennio i frati ebbero modo di ricevere ben sei oblazioni, un numero notevole per un sito abitato da poche persone e che spiegherebbe la repentina e cospicua espansione del proprio patrimonio fondiario nel giro di pochi decenni[109].

In numerosi casi, i beni ricevuti tramite lascito o donazione erano considerati poco sfruttabili dai frati e perciò ritenuti alienabili: i problemi principali riguardarono la zona nella quale erano ubicati e l'effettivo ricavo che se ne sarebbe potuto trarre. Al riguardo di alcuni oblati, i beni erano concessi in usufrutto al donatore o mantenuto da questi fino alla sua morte, dopo la quale sarebbero passati di proprietà al convento[110]. In quel momento i frati avrebbero deciso cosa farne, se venderli o allocarli a terzi. Era molto raro che essi acquisissero personalmente e sistematicamente beni immobili in aree diverse rispetto a quelle due o massimo tre nelle quali si formarono i primi nuclei fondiari.

4.4.2 Il patrimonio personale dei frati

Una conseguenza importante del ruolo di primo piano assunto dal laicato urbano nei processi di ampliamento dei patrimoni fondiari dei frati fu che una parte cospicua dei beni che li avrebbero costituiti derivarono dai frati stessi e dalle loro famiglie.

Tuttavia, in merito ai professi occorre effettuare subito una distinzione: i più maturi che ebbero un passato lavorativo alle spalle erano in grado di disporre di un discreto patrimonio immobile, settore dove i *cives* investirono volentieri, il quale passava direttamente ai frati secondo il criterio della comunione dei beni, mentre i più giovani, nella maggioranza dei casi incapaci di disporre di alcunché, al momento della morte dei congiunti potevano ricevere in eredità una buona parte del patrimonio familiare[111].

Ora, il tema delle famiglie dei frati risulta particolarmente interessante. I Servi di Maria, in maniera costante tra XIII e XIV secolo, furono almeno in maggioranza provenienti dai ceti urbani legati al mondo artigiano e delle professioni liberali, anche se non mancarono esponenti delle grandi famiglie nobili o mercantili. Se da un lato il frate proveniente da una famiglia ricca e potente (la maggioranza delle volte fu il terzo o quarto figlio per linea di successione) ebbe una certa difficoltà nell'acquisire in eredità parte del patrimonio familiare, invece, quello proveniente

[109] Sono dati ricavabili soprattutto dal ristretto settecentesco redatto dal Pecci che riporta il contenuto di una grande quantità di atti conventuali: *Ristretto*, cc. 8v-9r n. 16, 15r-16v n. 25, 17r-v n. 30, 28r-v n. 52, 34r-v n. 69, 47v, n. 94. Cfr. anche AGOSM, *Diplomatico*, *Montepulciano*, 1302 novembre 16; Dal Pino 1972, II, pp. 580-581 doc. III 507, 590 doc. III 520.

[110] A titolo di esempio cfr. *Ristretto*, cc. 52v-53r n. 109, 54r n. 112; ASF, *NA*, 7373, c. 9r; Torino, Basilica di Superga, Archivio storico della Provincia Piemontese dell'ordine dei Servi di Maria, *Convento di Alessandria (1287-1957)*, *Pergamene e atti antichi*, mazzo A, n. 1, fasc. 7.

[111] Per i problemi generali si veda il caso dei Minori messo in luce in Bartocci 2009.

da una famiglia di ceto cosiddetto ‘medio’ ebbe maggiori possibilità di ottenere qualcosa dopo il decesso dei parenti[112].

Le eccezioni esistevano, specialmente nel corso degli anni Quaranta del XIV secolo, quando il periodo di forte crisi sconvolse numerose dinamiche sociali: nel novembre del 1347, Francesco ‘*de Bostichis*’ acquisì l’eredità della nonna Lapa Bardi, vedova di Barduccio (la cui dote ammontava a circa 530 fiorini d’oro). Lo stesso frate quando era novizio ebbe modo di donare l’8 aprile 1342 al convento ben quattro case con podere, un’ulteriore casa e la terza parte di un palazzo[113].

Una delle conseguenze della grande epidemia di peste fu proprio l’incremento di tali adizioni: il 19 luglio 1347 a Lucca, Matteo fu istituito erede universale dalla madre Puccina, moglie di Marzo da Licignana della Garfagnana, o ancora nel marzo 1349, Bartolo Ruggeri accolse l’eredità della sorella Giovanna, vedova di Ammannato, ritenendola ‘utile e lucrosa’[114].

I frati agirono con molta prudenza prima di accettare qualsiasi tipologia di lascito ereditario, prendendo in certi casi alcune precauzioni: il 23 gennaio 1326, Niccolò richiese un inventario dei beni lasciati in eredità dal padre Bellondo, sarto della cappella di San Biagio, decidendo di accettarla solamente il 21 novembre successivo[115]: da un lato, si voleva accertare l’acquisizione totale dei beni spettante al frate, dall’altro, valutare se questi fossero vantaggiosi o meno per il convento.

Spesso poteva capitare che un frate rifiutasse l’eredità, come avvenne nel caso di Angelo da Castelfiorentino nei confronti di quella del padre Pietruccio, ritenuta ‘*dannosam potius quam lucrosam*’[116]. Le adizioni erano sempre situazioni molto delicate che a volte potevano sfociare in aspri e lunghi contenziosi: il 19 ottobre 1323, i rispettivi rappresentanti del convento dei frati di Foligno e di Jacopa, vedova di Vanni Petrucci, fecero compromesso in merito ai beni ereditati da Angeluccio Vanni[117]; o ancora, nell’ottobre del 1349, Antonio (il futuro priore generale) era riuscito ad aggiudicarsi l’eredità del padre Mannuccio, figlio del limaio Giunta del popolo di Santa Reparata di Firenze, dopo una lunga contesa giudiziaria[118].

In altri casi ancora la rinuncia poteva essere spontanea come fu il caso di Matteo, figlio di Simone Falchi di Firenze, nei confronti dei diritti su alcuni beni a favore dei suoi due fratelli Lapino e Coppo[119].

Nonostante tutti i beni acquisiti dai frati erano *ipso facto* appartenenti al convento di riferimento, talvolta dalle fonti emergono indizi sorprendenti in materia di possesso di beni, come nel caso di un atto notarile del 1° dicembre 1371 dove un certo Nicola, di stanza presso il convento di Borgo Sansepolcro, risulta

112 Su questo tema si veda, molto in generale, Barone 2017 ma anche le considerazioni in L. Pellegrini 2014.

113 ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1342 aprile 8, 1343 aprile 21,1346 marzo 24.

114 ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1347 luglio 19; ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1347 novembre 29; *NA*, 2539, c. 248v, 2540, c. 199v, 2542, cc. 74r-v.

115 ASB, CRS, *S. Maria dei Servi*, busta 5/6095, nn. 42, 46.

116 ASF, *NA* 9486, c. 22r, 9485, c. 72v.

117 Foligno, Sezione di Archivio di Stato di Perugia *Pergamene*, busta 576, n. 53.

118 ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1349 ottobre 20, 1350 settembre 28.

119 ASF, *NA*, 11388, cc. 118r, 132r.

indicato come possessore di beni nella descrizione di un terreno oggetto di una compravendita[120].

Tuttavia non bisogna trascurare il fatto come molti frati fossero sostenuti economicamente in vita anche dai propri familiari. Il 10 gennaio 1336, Perino di Giannino del popolo di Sant'Apollinare di Firenze donò una rendita annuale di otto lire al fratello fra Francesco[121]; o ancora il 17 maggio 1335, Cecco Zacconi da Montepulciano cedette in donazione cinquanta fiorini d'oro al fratello fra Lando di stanza a Lucca[122]. A volte, alcune donazioni andarono a incrementare il patrimonio del convento: il 14 agosto 1325, Giovanna, figlia di Ugolino da Sommaia, donò due case situate nel popolo di San Rufignano a Sommaia al fratello fra Rodolfo[123].

Come visto, negli anni successivi all'epidemia ci fu una stretta al patrimonio personale dei frati, ai quali nel 1353 fu addirittura proibito di redigere il proprio testamento[124] , indizio di un suo incremento esponenziale in quella fase. Se da un lato, i beni immobili lasciati in eredità passavano direttamente al convento, i frati ebbero maggiore libertà nei confronti della liquidità in denaro e nel possesso di beni di prima necessità, come potevano essere gli indumenti, i libri e altro. Alla morte di Giovanni Pesce, il proprio patrimonio in denaro conservato nello scrigno a tre chiavi ammontava a ben venticinque fiorini d'oro, mentre dalle sue '*res*' il convento di Firenze ricavò circa cinquanta lire[125]; il 30 aprile 1333, invece, dal patrimonio di Guglielmino furono acquisite circa novantasei lire, una discreta cifra[126].

Il frate professo creava *ipso facto* un legame spirituale tra la sua famiglia e il convento di origine, attirando lasciti in vita e in morte, e in molti casi l'inumazione dei propri familiari presso la chiesa di riferimento. In alcuni casi, alla professione di un componente di una famiglia ne potevano seguire altre: tra gli anni Dieci e Venti del Trecento fecero professione tre componenti della famiglia di notai dei della Lastra di Firenze, mentre a Borgo Sansepolcro, i tre figli del proprietario terriero Capraccio, Matteo, Andrea e Angelo, si fecero frati presso il convento locale[127].

Se da un lato le famiglie si prendevano cura dei propri parenti professi, accadeva spesso il contrario, non solo dal punto di vista spirituale ma anche economico: il 3 marzo 1355 il capitolo del convento di Firenze dette mandato a fra Filippo Dini di concedere a suo fratello tutto il necessario 'alla sua vita', tra cui l'usufrutto di quattro terreni[128].

Quindi una discreta parte del patrimonio conventuale era acquisito tramite una rete di relazioni che si basava sulle conoscenze dirette dei frati, soprattutto quelle

[120] ASF, *NA*, 16180, c. 125v.
[121] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1335 gennaio 11.
[122] ASL, *Diplomatico*, *Serviti*, 1335 maggio 17.
[123] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1325 agosto 14.
[124] Soulier (a cura di) 1897a, p. 43.
[125] ASF, *CRSF*, 119, filza 681, *Introitus*, c. 33r.
[126] ASF, *CRSF*, 119, filza 610, *Introitus*, c. 27r.
[127] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1316 gennaio 27; ACSSA, *Fondo Sansepolcro*, n. 179.
[128] ASF, *NA*, 2541, cc. 85v-86v.

del proprio ambiente familiare, il quale rimase un solido punto di riferimento anche dopo la professione nonostante l’esperienza mendicante, caratterizzata da un’assidua mobilità geografica e dalla rottura di ogni relazione con il passato, tendeva spesso a far venir meno questo legame[129]. Alla morte di ogni frate, tutti i beni ‘mobili’ ovviamente passavano al convento di origine e questo, a volte, poteva dare vita a un vero e proprio commercio sia interno che esterno: per esempio, il 30 agosto 1326 a Firenze, alcune ‘cose’ che furono di Simone di Sanbuco furono vendute alla ‘pinzocchera’ Mortuccia[130].

4.4.3 La *locatio*

Un ulteriore vettore di costruzione di legami socio-economici e religiosi fu quello dell’allocazione di beni. In sostanza, la *locatio* era un negozio giuridico codificato dal diritto romano che prevedeva la concessione a un coltivatore di un appezzamento di terra dal quale trarre i mezzi per il proprio sostentamento in cambio di un affitto[131]. Il grande proprietario terriero, che poteva essere anche un monastero, non avendo i mezzi o la manodopera necessari per mettere a frutto i beni posseduti, appaltava il lavoro a terzi ricavando un canone annuo che poteva essere in denaro o in natura. Probabilmente i giuristi e le istituzioni ecclesiastiche per ‘*redditos certos*’ facevano riferimento a queste entrate, importante fonte di guadagno per monasteri, vescovadi e capitoli cattedrali. Alcune differenze si possono riscontrare nella tipologia di beni allocati, nella durata del contratto e nei profili dei locatari.

L’incremento del proprio patrimonio fondiario e l’acquisizione di monasteri con annessi beni indussero i frati a produrre i cosiddetti registri *locationum* dove erano annotati tutti i contratti di locazione in corso con le ulteriori modifiche. Purtroppo, per il periodo considerato ce ne sono stati tramandati solo uno riguardante i contratti del monastero di San Giuseppe, acquisito dall’Ordine nel 1306 su concessione del cardinale Napoleone Orsini e situato nella zona nord di Bologna, al quale spettava la giurisdizione sul cenobio di Sant’Elena.

Il registro risulta molto interessante. Sono indicati i contratti di locazione in corso nel 1321 con ulteriori aggiunte. La gestione economica appare simile a quella adottata dalle grandi fondazioni monastiche con creazione di un circuito d’influenze in estese porzioni di territorio del contado bolognese. A ogni soggetto o nucleo familiare erano concessi diversi appezzamenti di terra in cambio, a volte, di metà dei frutti in natura oppure di una certa somma in denaro. L’affitto doveva essere pagato ai frati in precise date dell’anno fissate nel contratto. Essi si occupavano delle spese di manutenzione o di ampliamento degli edifici annessi ai terreni, nonché del pagamento delle gabelle quando i locatari consegnavano al convento cittadino i beni in natura[132].

[129] Barone 2017, p. 203.
[130] ASF, CRSF, 119, filza 609, *Introitus*, c. 35v.
[131] Fiori 1999.
[132] ASB, *CRS*, *S. Giuseppe*, busta 78/1591, cc. 2r e sgg..

Il rapporto, all'inizio meramente economico, con l'andar del tempo poteva sfociare in dinamiche religiose significative: per esempio, dalla famiglia '*de Brunis*', alla quale i frati allocarono numerosi terreni negli anni Venti del XIV secolo presso la contrada di Sant'Elena, provenne Jacopo, un frate come visto che assunse incarichi di rilievo presso il convento bolognese di Strada Maggiore nel corso del secondo Trecento.

Inoltre, alcune donazioni o lasciti potevano dar luogo ad aperture improvvise verso aree comitali dove i frati non erano ancora presenti: fu il caso di Budrio per quanto riguarda i beni lasciati in testamento da Niccolò di Bensianato agli inizi del Trecento, i quali furono subito allocati a lavoratori locali[133]; o ancora a Monticchiello, dove i frati di Montepulciano possedevano alcuni beni fondiari[134]. Tali presenze, a carattere inizialmente economico e alle quali non corrispose un *locus* religioso, contribuirono a intensificare i rapporti con la popolazione locale che fecero da base per il futuro insediamento, come accadde a Budrio nel 1406 e a Monticchiello nel 1494[135].

4.4.4 L'economia della 'salvezza'

Bisogna sottolineare come le entrate provenienti in denaro dai patrimoni immobili potessero rivelarsi molto scarse. I conventi preferirono l'entrata in natura per soddisfare le importanti esigenze alimentari dei frati, che in certi contesti erano notevoli, oppure vendere il prodotto loro stessi. La principale voce di entrata era quella derivante dai suffragi o dai lasciti dei fedeli. In questo senso, dai registri contabili emerge chiaramente quella '*comptabilité de l'au-delà*' a cui fa riferimento Jacques Chiffoleau nel suo noto lavoro sui testamenti del XIV e XV secolo della regione d'Avignone: l'economia dei frati si reggeva di fatto sulla morte e sulla salvezza da essa[136].

I lasciti erano effettuati in varie forme, tramite un'offerta che potremmo definire diretta o indiretta. Per offerta diretta s'intende il lascito dato 'nelle mani' di un frate oppure elargito in chiesa 'sopra l'altare': di solito a farli erano persone che avevano un contatto quotidiano o un rapporto costante con i frati. Invece, per offerta indiretta ci si riferisce a quella effettuata per 'interposta' persona, soprattutto tramite testamento. In questo caso occorre fare una distinzione tra i lasciti rivelatori di un rapporto 'spirituale' pregresso con i frati oppure quelli cosiddetti 'simbolici' che venivano legati ai luoghi pii della città a prescindere se fossero stati frequentati in vita dal testatore o meno. Quest'ultimo caso non riguardava solo i ceti maggiormente abbienti ma anche quelli con meno

[133] Dal Pino 1972, II, pp. 567 doc. III 490, 568-569 doc. III 491, 588 doc. III 517, 593-594 doc. III 525.
[134] *Ristretto*, cc. 1r n. 2, 20r n. 37, 35r-v n. 71, 35v n. 72.
[135] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 62, 93 n. 163, 119 n. 252, 336 n. 735, 461 e sgg.. Il rapporto frati-campagne non sembra aver suscitato l'interesse della storiografia. Occorre ancora riferirsi agli esemplari e pionieristici studi di De la Roncière 1975, 2005 e di Rüther 1996.
[136] Cfr. ora Barone 2007.

disponibilità economica (variava ovviamente la consistenza del lascito oppure la platea dei destinatari). Se da un lato, questo risulta indicativo di un profondo bisogno da parte del laicato urbano di effettuare il maggior numero di lasciti per la salvezza della propria anima, dall’altro poteva essere vettore d’influenza sociale soprattutto per i membri delle famiglie più ricche[137].

In proposito, la quantità supera la qualità e questo lo si evince anche in altre situazioni. Per esempio, ai trattati di pace tra fazioni o tra città furono coinvolti a partecipare un numero cospicuo di frati[138], o ancora, come i testatori ai propri funerali richiedessero la presenza del maggior numero possibile di religiosi[139]: questo non fu solo sintomo del ruolo d’intermediazione a vari livelli attribuito ai frati dalla società ma anche del loro far parte integrante del ‘sistema città’. Ciò lo si registra soprattutto nella celebrazione dei funerali e nelle sepolture. In questo senso, informazioni preziose possono essere tratte dai registri contabili dei conventi dove erano annotate tutte le entrate provenienti sia dalle sepolture effettuate nella propria chiesa sia da quelle fatte negli altri luoghi religiosi della città e del contado alle quali i frati assistevano in prima persona.

In quest’ultimo caso, la loro partecipazione era direttamente richiesta dal testatore nelle sue ultime volontà, nelle quali venivano inoltre disposti i lasciti in denaro per tale azione che potevano variare dai sei soldi alle quattro lire. Un’analisi dei registri del convento di Firenze degli anni 1317-1342 ha fatto emergere un quadro molto ampio dei luoghi religiosi dove era richiesta la presenza e partecipazione dei frati[140].

Questo non era solo sinonimo di cospicui ricavi in denaro, soprattutto durante i periodi di crisi caratterizzati da guerre, carestie o epidemie, ma anche di un incremento esponenziale dei rapporti e delle influenze in tutto il distretto cittadino e comitale, oltre che di un costante legame con l’insieme dei soggetti religiosi presenti sul territorio: dalle monache del monastero delle Murate a quelle di San Niccolò a Cafaggio, dalla Badia fiorentina fino a giungere alle grandi chiese urbane secolari come San Lorenzo, Santa Reparata e San Pier Maggiore, e soprattutto a quelle regolari come Santa Maria Novella e Santa Croce (Tav. 1).

Dai dati emersi si potrebbe tentare di formulare anche considerazioni generali sul grado di frequentazione delle chiese cittadine e sulla disponibilità finanziaria di coloro che si fecero inumare, anche se occorre prestare molta attenzione sul fatto che i frati probabilmente non erano presenti a tutti i funerali svoltisi sul territorio.

Spicca chiaramente la predilezione per le chiese mendicanti: a Santa Croce dei Minori si svolsero 929 funerali tra il giugno del 1317 e l’aprile del 1342 (lacuna tra giugno 1333 e agosto 1335), 535 a Santa Maria Novella dei Predicatori, poi 305 a Santa Maria di Cafaggio dei Servi di Maria e 276 a Santo Spirito degli Eremitani di Sant’Agostino. Per quanto riguarda le chiese secolari, le più

[137] In generale, è sempre utile il rimando a Bartoli Langeli (a cura di) 1985.
[138] Dal Pino 1972, II, pp. 324- 326 doc. III 176-177; Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, p. 4 n. 1.7.
[139] Si veda, a titolo di esempio, Marandet 1986.
[140] ASF, *CRSF*, 119, filze 606, 608-611, 681-682; AGOSM, *Codices Potiores*, I.14.

frequentate furono San Lorenzo e San Pier Maggiore con rispettivamente 417 e 460 funerali celebrati. La vicinanza dei frati ad alcuni di questi luoghi potrebbe certamente aver influito sulla richiesta della loro presenza, anche se questo sembra venir meno in alcuni casi: per esempio, alla vicina chiesa di San Marco retta dai monaci Silvestrini i frati presenziarono solo ottanta funerali.

Anche i lasciti più cospicui ai frati chiamati a presenziare gli ossequi funebri furono effettuati da coloro che preferirono farsi inumare presso le chiese mendicanti: ai funerali celebrati a Santa Croce o a Santa Maria Novella i frati ricevevano in media dall'una alle due lire, mentre presso Santa Reparata in media quindici soldi.

La popolazione fece riferimento ai frati mendicanti specialmente nei periodi di crisi: impressionante il dato di 409 sepolture effettuate presso i Minori tra il 1337 e l'aprile del 1342 (il picco si ebbe durante la carestia di giugno-agosto 1340), quasi la metà di quelle fatte tra il giugno del 1317 e il 1336 (Tav. 2). Per quanto ci riguarda da vicino, proprio in quel periodo si registrarono le entrate mensili più alte di cui abbiamo notizia per il convento dei Servi di Maria di Firenze, frutto in maggioranza di lasciti dei fedeli (Tav. 3).

Dunque, da questi dati emerge una particolare attenzione da parte del laicato urbano nei confronti dei frati, soprattutto nei testamenti: una persona poteva farsi seppellire presso una chiesa secolare, come per esempio quella di Santa Trinita, ma non si faceva certo mancare la presenza dei frati al proprio funerale: una situazione simile a quella di Firenze si evince anche a Verona dove i frati erano insediati fin dal 1324[141].

Tornando ai lasciti testamentari, il loro carattere poteva essere di natura diversa, in denaro, in natura, oppure in beni immobiliari. In alcuni casi, oltre che al convento o alla chiesa, poteva essere fatto al frate singolo (quasi sempre il confessore), indizio dell'esistenza di un rapporto personale pregresso. Un caso esemplificativo in questo senso sono le ultime volontà redatte il 30 giugno 1325 di Giunta, figlio di Lottiero Zonta e detto fra Melino 'gaudente', cittadino bolognese residente presso la cappella di San Damiano[142]. Egli fu molto legato ai Servi di Maria e ai Predicatori di Bologna: lasciò al convento di Borgo San Petronio ben sette terreni situati nella contrada di Borgo Panigale, oltre che quaranta soldi ai frati Gentile da Todi e Cristoforo da Parma, e venti ai frati Alberto di Culcidella e Albertino. I redditi di alcuni terreni dovevano essere destinati alle necessità cultuali dei frati, soprattutto a quelle del sacrista, quindi tutto quello che riguardava gli interni della chiesa e l'amministrazione del culto. Inoltre, Giunta fece numerosi lasciti ai luoghi pii di Bologna e di Firenze, specialmente al convento bolognese dei Predicatori. Molto curioso il lascito annuale di venti lire ai priori o ai procuratori dei conventi dei Servi di Maria e degli stessi Predicatori che prevedeva la produzione di una 'pietanza', ossia di un alimento, in occasione dell'anniversario della sua morte. I Servi di Maria, in quanto fideiussori di Giunta nella persona del priore generale o di quello del convento di Borgo San Petronio, annotarono ogni anno in un piccolo registro le quietanze dei lasciti nei confronti

[141] Campara 1997, p. 90; Dal Pino, Citeroni 2005, pp. 298 e sgg..
[142] ASB, *CRS*, S. *Maria dei Servi*, busta 5/6095, n. 40. Sui Gaudenti cfr. Gazzini 2004.

dei Predicatori fino al 1377[143]. La costanza e la precisione con la quale furono soddisfatti i lasciti era ben comprensibile in quanto, nel caso contrario, potevano esserci gravi pene pecuniarie: questo di fatto fu indice di quanto fossero prese sul serio le conseguenze socio-religiose di tali lasciti.

La vicenda di Melino potrebbe essere presa come esempio anche della varietà e consistenza di quel laicato dalla condotta di vita semi-religiosa molto vicina ai frati mendicanti. Dalle fonti relative a Firenze e Bologna emergono numerosi lasciti ai frati fatti da pinzoccheri, bizzocchi, sorelle o fratelli della Penitenza, la cui provenienza sociale era molto varia: Benina, figlia di Naddo Albertoni lanaiolo del popolo di Santa Felicita e ‘sorella penitente’, nel suo testamento del 13 marzo 1323 dispose di essere sepolta presso la chiesa dei Servi di Maria, o ancora, Giovanna, figlia di Andrea della ricca famiglia dei Corsini – ‘pinzocchera delle vestite del beato Francesco’ – il 27 maggio 1377 lasciò al convento un terreno in cambio della celebrazione perpetua dell’anniversario della sua morte[144].

In generale si percepisce una grande varietà nell’estrazione sociale che frequentarono i conventi dei frati: la maggioranza sono quegli esponenti del mondo artigiano, commerciante e professionale che stavano emergendo sia economicamente sia politicamente nelle città della penisola. Se da un lato furono loro a comporre nella maggioranza dei casi il grosso delle comunità dei frati locali, dall’altro erano le grandi famiglie nobili e mercantili a finanziare importanti iniziative religiose: furono loro che monopolizzarono e costruirono le grandi cappelle interne alle chiese, si appropriarono della memoria dei beati e dei santi affiancando ai loro nomi il proprio patronimico, disposero di lasciti cospicui che potevano arrivare fino alla costruzione di un nuovo insediamento, come accadde nel caso di Gherardo di Migliore Guadagni, il quale nel suo testamento del 1327 dispose che a Firenze fosse costruito un monastero di ‘donne vergini dell’Ordine di santa Maria’ retto dai frati[145].

A tal riguardo, si tratta di quei luoghi di culto consacrati alla devozione esclusivamente privata sui quali i committenti investirono ingenti risorse per salvaguardare al meglio la salute della propria anima e quella dei propri parenti: valga anche il caso del nobile Pino, figlio di Francesco Brunelleschi, del popolo di San Leo di Firenze, il quale dispose nel proprio testamento del 1362 la costruzione di una chiesa intitolata a ‘Santa Maria della Petraia’ dove sarebbero dovuti abitare, anche in questo caso, un minimo di dodici Servi di Maria: questi avevano l’obbligo di ufficiare per l’anima del testatore e soprattutto in occasione delle feste di Maria e di san Fruosino, e dovevano essere esenti da ogni tipologia d’intervento da parte del priore generale, del provinciale o ogni chierico dell’Ordine e di qualsiasi altro ente ecclesiastico, incluso il vescovo di Firenze[146].

[143] ASB, *CRS*, S. *Maria dei Servi*, busta 108/6198, n. 4.

[144] ASF, *NA* 11388, cc. 153v-154r; ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1377 maggio 27.

[145] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1327 luglio 20. Per i problemi generali si veda Bruzelius 2015, 2016.

[146] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1362 ottobre 31. Sul rapporto tra mercanti e religione si veda anche Kelley, Camp (a cura di) 2021.

Tuttavia, la grande diversità dei ceti sociali che era riuscita a coinvolgere la proposta religiosa dei frati a vari livelli non sembra includere in maniera sistematica i soggetti marginalizzati del contesto cittadino. Questi sono per certi versi i grandi assenti nelle fonti, come il povero, la prostituta, il criminale. Alla fine del XIII secolo, i frati di Siena e Bologna si lamentarono della presenza di meretrici vicino al loro sito, spingendo il Comune ad approvare una deliberazione in merito[147]. Nei registri contabili i '*pauperes*' erano citati prevalentemente nel caso in cui ai frati fu affidata l'esecuzione di disposizioni testamentarie da parte dei testatori. Il *pauper* in effetti, inteso come soggetto emarginato per tutta una serie di motivi sociali, economici e culturali, era per certi aspetti strumentalizzato dai ceti maggiormente abbienti (e allo stesso tempo aiutato) sia per incrementare il proprio prestigio sociale sia per raggiungere il premio della salvezza eterna[148].

Questo ci riporta, di fatto, al tema affrontato all'inizio del capitolo. La concezione pauperistica dei primi frati fu frutto di una serie di fattori: la pratica dell'elemosina sembra assumere un ruolo cruciale in questo senso essendo concepita come vero e proprio strumento di risanamento spirituale. Si potrebbe dire, dunque, di assistere non a un rifiuto totale del maneggio del denaro ma a una mutazione del rapporto che i frati ebbero con esso. Alcuni caratteri della loro esperienza farebbero intuire il contrario, come l'abbandono dei beni e del mondo cittadino e l'insediamento presso un luogo eremitico come il monte Asinario. Si tratterebbe di una rimodulazione in chiave salvifica di quelle pratiche esercitate nel 'secolo' tramite la mercatura e che furono ritenute nocive per la propria anima. Certamente, questa esigenza entrava inevitabilmente in contraddizione con le scelte di una parte del nucleo originario di dedicarsi alle 'delizie della contemplazione' e alla vita eremitica presso il monte, e spiegherebbe i conflitti emersi fin dagli esordi comunitari. I frati cercarono di raggiungere una situazione di compromesso che potesse coniugare la vita eremitica con l'esercizio della questua e il rapporto con la dimensione cittadina.

[147] Dal Pino 1972, II, pp. 359 doc. III 225, 417 doc. III 289.
[148] Mollat du Jourdin 1983, p. 12. Cfr. anche Dal Pino 1989; Lenoble 2019. Sugli emarginati della società si veda ora Montesano 2021.

Capitolo 5
La dimensione culturale e la costruzione di una proposta religiosa

5.1 La proposta religiosa dei frati: tra agiografia e culto

5.1.1 La *Legenda de origine Ordinis* e i problemi di trasmissione della memoria delle origini

Chiunque intenda affrontare il tema dell'agiografia dei Servi di Maria si troverebbe di fronte a una situazione per certi aspetti non idilliaca. Fu un'opinione avvertita anche dai padri bollandisti nel Seicento, i quali – intenti a ricercare le memorie agiografiche dei beati e santi dell'Ordine – si dovettero accontentare di un numero esiguo di testi sui quali lavorare[1]. Al contrario, per esempio, dei Minori e dei Predicatori che produssero fin dopo la morte dei rispettivi fondatori una non trascurabile mole di testi agiografici, per i Servi di Maria le opere di tal genere redatte durante il periodo bassomedievale si possono contare sulle dita di una mano, e per giunta tutte databili tardivamente rispetto al periodo di germinazione comunitaria: basti pensare come il primo e unico testo che abbia tentato di ripercorrere le origini del gruppo primitivo sia stato redatto nei primi decenni del

[1] Dal Pino 1997h.

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

Trecento e come l’esemplare manoscritto più antico contenente una *legenda* ancora oggi disponibile, risalga alla seconda metà del secolo[2].

Si tratta di uno scarto notevole se consideriamo che la fondazione della *fraternitas*, nonostante venga retrodatata dalla tradizione nel 1233, avvenga intorno agli anni Quaranta del Duecento. Ci troviamo di fronte a un evidente riflesso delle difficoltà riscontrate dai frati nel forgiare un’identità specifica del proprio Ordine, frutto anche dei repentini mutamenti interni causati dal lento processo d’istituzionalizzazione dei secoli XIII e XIV. La memoria delle origini tramandataci dalla *Legenda de origine Ordinis*, redatta nella sua forma finale tra il 1317 e il 1325 circa, fu fissata con il preciso intento di plasmare una determinata immagine della propria istituzione d’appartenenza in quel preciso momento storico per in seguito trasmetterla e diffonderla sia internamente all’Ordine sia esternamente alla società.

I problemi legati ai processi di costruzione della memoria delle origini elaborati da alcune istituzioni collettive sono stati affrontati in maniera organica all’interno di un seminario organizzato dall’École française de Rome, i cui contributi sono stati pubblicati nel 2003[3]. Nel presentare quel lavoro, Cécile Caby affermava lucidamente che il passato o i momenti fondativi di un’istituzione non furono mai trasmessi da un processo naturale di trasmissione della memoria ma attraverso un “complesso meccanismo di creazione, produzione della tradizione e modalità di diffusione” che la maggior parte delle volte implicava una modifica del ricordo tramite dati provenienti dai vari ‘presenti’ nei quali esso veniva trasmesso e rielaborato[4].

Quindi, la trasmissione di quell’insieme di ricordi che andranno a formare la memoria delle origini passate di una collettività poteva subire tutta una serie di distorsioni e modifiche causate dalle situazioni contingenti nelle quali essa si trovava nel corso del tempo. Il prodotto di tali processi fu fissato e diffuso attraverso modalità diverse che potevano essere orali o scritte ma che, soprattutto per quanto riguarda quest’ultime, in alcuni casi soppressero o modificarono i contenuti precedenti non ritenuti idonei o utili alle esigenze dettate dal ‘nuovo’ presente. Tale trasmissione fu un problema che riguardò tutte le istituzioni, soprattutto quelle religiose come gli ordini regolari, che si ritrovarono a dover affrontare il problema spinoso di far coesistere il *propositum vitae* iniziale, fondante della propria esperienza spirituale, con l’evoluzione dello stesso e delle proprie strutture giuridiche e amministrative[5].

Sono tutte considerazioni pienamente ascrivibili alla vicenda dei Servi di Maria e alla compilazione della *Legenda de origine Ordinis*, testo già indagato da Silvie Barnay tramite la prospettiva delineata dalla Caby, la quale – tramite un’approfondita decostruzione del testo – ha efficacemente sottolineato come la

[2] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, p. 185; Soulier (a cura di) 1902a, pp. 5-6 . Si tratta del codice segnato *Vaticano Latino* 10.187 contenente le *legendae* di Gioacchino e Francesco da Siena conservato presso la Biblioteca apostolica vaticana. Per un lavoro recente sull’agiografia dei Servi di Maria cfr. Serra 2009.

[3] *La mémoire des origines* 2003. Cfr. anche Caby 2006.

[4] Caby 2003, pp. 133-140, in part. 133. In questo caso, sempre utile il rimando a Ricoeur 2000.

[5] Caby 2007; Canetti 2007.

rielaborazione delle origini e dell'identità dell'Ordine ebbe lo scopo di "évacuer l'histoire réelle au profit d'une histoire transcendante"[6].

Il processo di redazione finale della *legenda* resta per certi aspetti ancora tutto da chiarire alla luce della complessa stratificazione e le incongruenze testuali che la caratterizzano. La trascrizione del testo dell'unico esemplare trasmessoci fu effettuata nel 1375 circa da un frate amanuense di stanza a Firenze a noi ignoto, sicuramente prima del 1416 poiché alcuni stralci dello scritto furono ripresi e inseriti come proemio alla *legenda beati Philippi* cosiddetta 'vulgata', perlomeno nell'esemplare trascritto in quell'anno sempre a Firenze da un certo fra Pietro Lotti[7]. L'operazione di trascrizione fu probabilmente promossa dal priore generale Andrea da Faenza, il quale subito dopo il capitolo generale di Pistoia del maggio 1374 che lo elesse alla guida dell'Ordine fu di passaggio all'Annunziata[8]: l'iniziativa rientrava in un ampio progetto di riorganizzazione e rilancio del culto di Filippo dagli esiti legislativi riscontrabili in occasione del capitolo generale di Firenze del 1380, che includeva la redazione di un nuovo ufficio liturgico (affidata a fra Guglielmo d'Alessandria) e probabilmente anche di una nuova *legenda* adibita a tale uso[9].

La *Legenda de origine Ordinis* sarebbe stata riportata in auge in funzione del culto di Filippo e questo era ben comprensibile a fronte delle importanti informazioni che il testo contiene in merito alla biografia del beato. D'altro canto si tratta di un dato che evidenzia le contraddizioni e i diversi gradi di ricezione e diffusione della *legenda* nel corso dei secoli XIV e XV, il quale divenne punto di riferimento cardine sulle origini dell'Ordine solamente a partire dal XVII secolo[10].

Nonostante gli inevitabili errori di trascrizione, l'opera tramandataci sembra essere copia fedele di un testo organico redatto negli anni 1317-1325, composto da un *incipit* e quindici capitoli. Qui la questione si complica in quanto non soltanto ci troviamo davanti a un testo tardivo che cerca di ripercorrere eventi avvenuti circa otto decenni prima, dunque in un contesto totalmente diverso, ma anche perché risulta caratterizzato da una complessa stratificazione testuale evidenziata da Dal Pino e da altri studiosi a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso[11].

Una minuziosa analisi contenutistica e lessicologica ha messo in luce come numerosi nuclei testuali fossero risalenti, in alcuni casi integralmente o con pochissime modifiche, al secondo Duecento: si tratta di parte del capitolo III, dei

[6] Caby 2003, pp. 139-140; Barnay 2003.
[7] AGOSM, *Codices Potiores*, I.2, cc. 2r-3r. Si tratta dei § 1, 4, 5, 6, 11, 12, 59, 61. Cfr. per la descrizione del codice Dias 2017, pp. 184-186.
[8] Cfr. Taucci 1933b, p. 197 e Cattarossi 2011-2012, pp. 589-590, 592. Una notizia desunta dal registro di entrate e spese del convento di Firenze dal Tozzi riporterebbe la partita per l'acquisto della pergamena per il «quaderno del principio dell'Ordine».
[9] Giani 1719, I, pp. 338 e sgg.; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 66-67.
[10] Cattarossi 2012, p. 5; 32/2, pp. 2-3; 32/3, p. 4.
[11] Il punto su questa questione in Graffius 1990, in part. pp. 219-222, 231-232, 233-255. L'autore ipotizza inoltre la presenza di un terzo blocco redazionale databile prima degli anni 1256-1257. Cfr. su questo anche Graffius 1985.

capitoli VI, VIII, IX, X, XI, XII e parte del XIII[12]. Secondo Dal Pino, questi nuclei furono tratti da un *libellum* intitolato *De origine Ordinis* scritto negli anni Sessanta del XIII secolo che lo stesso redattore finale della *legenda* cita in maniera esplicita, attribuendolo a Filippo da Firenze, ma aggiungendo con un gioco retorico di non averlo potuto leggere, nonostante si fosse sforzato di cercarlo, poiché andò perduto a causa della ‘negligenza dei frati’[13].

Nei passi riferibili a questa ipotetica fonte arcaica si fa esclusivo riferimento alle vicende dei primi fondatori: dallo stato penitenziale che caratterizzava la loro vita nel ‘secolo’ alla decisione di spogliarsi dei propri beni e lasciare le proprie famiglie per riunirsi in comunità, fino alla descrizione delle loro qualità come la carità e l’umiltà e il ritiro a vita eremitico-contemplativa presso il monte Asinario[14].

Le modifiche per quanto riguarda questi nuclei testuali risultano minime mentre il capitolo III e il secondo paragrafo del capitolo XIII – che ripercorrono temi importanti legati alla vita dei primi fondatori come il loro stato civile, il loro mestiere, la loro appartenenza alla *societas maior beate Marie* – sembrano presentare pesanti modifiche da parte dell’autore finale, il quale sembra però trarre spunto dalla fonte duecentesca[15].

Tutto il resto del testo risulterebbe attribuibile al compilatore finale: sono quelle parti che fanno da introduzione al racconto delle origini (il proemio, i capitoli I, II, il primo paragrafo del capitolo III), le parti centrali in cui egli cerca di armonizzare i primordi con i propositi legati alle figure centrali di Filippo e la Vergine Maria, inserendo inoltre una piccola *legenda* dedicata ad Alessio – morto nel 1310 e considerato uno dei primi fondatori, nonché principale fonte dell’autore (capitoli IV e V) –, le origini del titolo dell’Ordine (capitolo VII), il rapporto costruito con Pietro da Verona (i primi tre paragrafi del capitolo XIII) e l’ingresso di Filippo nell’Ordine con il suo conseguente sviluppo istituzionale tramite l’acquisizione di alcuni privilegi papali fino all’elezione del fiorentino alla carica di priore generale nel 1267 (capitoli XIV e XV)[16].

La differenza contenutistica tra le due sezioni la si evince in maniera evidente su alcune questioni fondamentali di cui tratta il testo. Per esempio, l’esaltazione del ruolo di Maria nelle vicende delle origini, considerata addirittura come fondatrice del nucleo primitivo, non trova nessun riscontro nella sezione duecentesca dove essa viene menzionata pochissime volte a fronte di un’impostazione cristocentrica dominante. Ancora più rilevante la differenza riscontrata nei riguardi dei primi fondatori: se nella sezione arcaica essi vengono sempre citati in maniera indefinita, in quella trecentesca si esplicita il loro numero (sette) nominando inoltre uno di loro, ossia Alessio, il quale non risulta citato nei nuclei testuali di matrice duecentesca[17].

[12] Dal Pino 1972, I, pp. 249-371.
[13] Toniolo (a cura di) 1982, § 13-14.
[14] Toniolo (a cura di) 1982, § 20-21, 30-31, 35-45, 46-49.
[15] Toniolo (a cura di) 1982, § 16-19, 50.
[16] Toniolo (a cura di) 1982, § 1-15, 22-28, 32-34, 51-62.
[17] Dal Pino 1972, I*,* pp. 371-385.

Non si tratta certamente degli unici indizi che fanno emergere una contraddizione insita nel processo di redazione del testo e nell'agire dell'autore finale. Nonostante il titolo ripreso dal colofone dell'amanuense che nel 1375 circa trascrisse il testo faccia presagire una narrazione incentrata sulle origini dell'Ordine[18], lo scritto agiografico sarebbe stato concepito dal redattore trecentesco come introduzione a una successiva *legenda* dedicata a Filippo da Firenze, il quale appare come vero e proprio protagonista di tutto l'impianto narrativo. Il capitolo introduttivo, intitolato "*Incipit prohemium super legenda beati Philippi servorum beate Virginis Marie*", si rivela in parte un vero e proprio proemio a cui doveva seguire una *legenda beati Philippi* composta da quindici capitoli: «*Ut autem eius vita querentibus apertius innoctescat, et secundum eam perfici cupientibus citius que desiderant occurrant eam XV capitulis coartando ordinavi*»[19].

Non si hanno ulteriori notizie di questa supposta *legenda* che, secondo quanto riferito nel proemio della *Legenda de origine Ordinis*, sembra già conclusa e disponibile alla lettura. In realtà nella sezione trecentesca si possono reperire altri riferimenti a questo testo andato perduto che testimonierebbero come al momento della redazione dei quindici capitoli dello scritto a noi pervenuto, esso non fosse ancora stato scritto. Le incongruenze riscontrabili nell'uso dei tempi verbali in riferimento alla redazione della *legenda beati Philippi* indurrebbero a pensare che la *Legenda de origine Ordinis* fosse stata integrata solamente in un secondo momento dal proemio, assumendo in tal maniera la forma definitiva giunta fino a noi[20].

Nondimeno, il redattore finale dovrebbe comunque trattarsi dello stesso autore dell'ipotetica *legenda beati Philippi*, visto che – secondo le sue stesse parole – la prima supporrebbe la stesura della seconda[21]. Sulla sua identità si possono formulare solamente ipotesi: sono stati fatti i nomi di Clemente da Firenze, Cristoforo da Parma ma soprattutto quello del priore generale Pietro da Todi che sembra mettere d'accordo la maggioranza degli studiosi[22].

Dunque, l'intenzione principale era quella di narrare le gesta di Filippo e, al fine di comprenderle al meglio, il redattore finale sottolinea come fosse necessario ripercorrere le origini comunitarie ponendole, tuttavia, in subordine rispetto alle vicende di Filippo[23]. Questa linea di condotta ebbe la conseguenza di svalutare il ruolo dei protagonisti delle origini – i sette fondatori secondo la stessa *legenda* – rispetto all'opera di Filippo, che raggiunse il culmine con l'attributo datogli fin dalla fine del XIV secolo di *primus generalis* dell'Ordine – e di conseguenza anche di vero e proprio *fundator* – obliterando per certi versi la memoria di frati che la

[18] Toniolo (a cura di) 2013, p. 24.
[19] Toniolo (a cura di) 1982, § 1-6.
[20] Toniolo (a cura di) 1982, § 6, 55, 61-62.
[21] Toniolo (a cura di) 1982, § 14.
[22] Suárez 1961, pp. 11-12; Bedont 1979, pp. 42-43. In altra sede ho cercato di formulare un'ulteriore ipotesi di attribuzione: Carletti 2022b, pp. 69-72.
[23] Toniolo (a cura di) 1982, § 14.

documentazione archivistica indicherebbe come le principali guide della *fraternitas* primitiva come Bonfiglio o Bonagiunta[24].

Le esigenze dell’autore di collocare le origini all’interno di un disegno divino, specialmente a seguito della messa in discussione dell’esistenza stessa dell’Ordine a seguito del concilio di Lione del 1274, lo spinsero a esaltare la figura di Maria come vera e propria fondatrice dell’aggregazione religiosa[25]. All’interno di un brano del testo viene esplicitamente sottolineato come il fondatore dell’Ordine non fosse stato un santo particolare, come accadde per gli altri ordini religiosi, ma la Vergine stessa, ponendo in tal modo la fondazione sotto l’egida di una figura ultraterrena. Quest’esigenza fu dettata anche da una generale incertezza che aleggiava intorno all’identità dei primi fondatori. Infatti, nonostante nella sezione trecentesca della *Legenda de origine Ordinis* li si enumeri a sette e ci si soffermi sul profilo di uno di essi in particolare, ossia Alessio – dal quale l’autore afferma di aver tratto molte notizie sulle origini –, non si specificano i nomi degli altri sei suoi compagni e men che meno notizie puntuali al loro riguardo[26]. Il redattore finale si dimostra ancora più eloquente nel capitolo IV quando afferma esplicitamente di non essere in grado di riferire alcun miracolo compiuto dai primi fondatori mentre erano in vita o all’indomani della loro morte, attribuendone in seguito il motivo alla volontà stessa di Maria[27].

Si potrebbe affermare, dunque, di trovarci di fronte a un *vulnus* caratterizzante la trasmissione della memoria dei primi fondatori e delle origini che per qualche ragione ha ritenuto di obliterare i ricordi legati ad alcuni protagonisti dell’esperienza religiosa dei primordi. La principale causa di questo processo fu forse la divergenza d’opinione tra due concezioni differenti del *propositum vitae* da adottare che distinsero fin dagli inizi il nucleo originario, l’una favorevole a un ideale religioso di stampo eremitico-contemplativo da praticare presso il monte Asinario incarnata da Bonfiglio, la quale rifiutava in teoria il mondo urbano, mentre l’altra maggiormente attenta e predisposta verso i contesti sociali cittadini di provenienza, di cui un fautore potrebbe essere stato lo stesso Alessio. Il progressivo affermarsi della seconda tendenza a partire dagli anni 1256-1257 produsse la rimozione dalla memoria collettiva dei frati di parte dei protagonisti delle origini fissando per iscritto la versione dei ‘vincitori’ offerta in prima persona da Alessio.

5.1.2 La figura di Filippo da Firenze tra dimensione locale e territoriale

Un dato consolidato rimane che l’attenzione dei frati tra XIII e XIV secolo fu rivolta soprattutto nei confronti della figura di Filippo da Firenze che, quindi, prevalse nettamente dal punto di vista devozionale rispetto ai profili dei primi

[24] Montagna 1982; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 626, 627, 631, 632. Questo colpisce soprattutto per il fatto che la morte dei fondatori fu da sempre un evento capace di favorire il processo di messa per iscritto della memoria delle origini. Su questo si veda Dalarun 1991.

[25] Toniolo (a cura di) 1982, § 7-8.

[26] Toniolo (a cura di) 1982, pp. 180 nota 47, 184 nota 51. Cfr. Grégoire 2014.

[27] Toniolo (a cura di) 1982, § 23-24.

fondatori (e dello stesso Alessio). Questo lo si riscontra anche dalle fonti posteriori e dall'interesse riservato nei confronti del culto del beato, mentre per i primi fondatori si nota un silenzio assordante fino almeno alla metà del Quattrocento e oltre.

Delle testimonianze di grande valore ci rivelano come Filippo fosse considerato santo non solo all'indomani della morte ma anche in vita: si tratta di due partite del registro del priore generale Lotaringo datate maggio e giugno 1285 dove ci si riferisce a lui utilizzando l'epiteto *sanctus*, e dei regesti notarili riportanti le testimonianze dei miracoli avvenuti presso il suo sepolcro a Todi tra l'agosto del 1285 e il 1290[28]. Fin da subito, i frati sentirono il bisogno di tramandare la memoria di Filippo e mettere per iscritto la sua vita e i suoi miracoli: a oggi, oltre alla notizia della redazione di un'ipotetica *legenda* redatta all'indomani della traslazione del beato (avvenuta, sembra, nel 1317), ci sono state tramandate due *legendae beati Philippi* scritte nel Trecento ma conservate solamente tramite esemplari del Quattrocento.

La prima fu resa nota da Giuseppe M. Besutti nel 1967 dopo averla rinvenuta presso un codice miscellaneo di fine Quattrocento conservato presso la Biblioteca Comunale Augusta di Perugia, e da qui detta 'perugina'. A seguito di un'analisi contenutistica e soprattutto dei riferimenti cronologici e spaziali presenti nel testo, lo studioso propose una datazione dello scritto tra il 1320 ed il 1350 collocandolo in ambiente umbro, non lontano da Cortona. La datazione tardiva si baserebbe essenzialmente sui riferimenti alla traslazione di Filippo (senza data) che lo studioso colloca il 10 giugno 1317 con l'ausilio della *vulgata*, e della descrizione di due miracoli operati dal beato rispettivamente negli anni 1322 e 1326[29].

Tuttavia, come ha ben evidenziato Montagna nella sua edizione al testo del 1985, si tratterebbero di interpolazioni posteriori inserite in occasione delle operazioni di trascrizione, anche perché subito prima del riferimento alla *translatio* il testo termina con un inequivocabile '*amen*', indizio evidente che la *legenda* fosse stata conclusa originariamente in quel punto. Alla luce di questo e di altri dati contenutistici, il Montagna la retrodaterebbe al 1305 circa, definendola perciò 'arcaica' e attribuendola a Lamberto da Prato, frate sacerdote appartenente alla cerchia del beato[30].

Alla fine del 1998 fu annunciata da Pacifico Maria Branchesi la scoperta di un nuovo esemplare, molto simile a quello di Perugia, presente in un codice di due volumi della *Legenda sanctorum* conservato nella biblioteca dell'Università di Sheffield. Il manoscritto, forse di area padana, avrebbe indicato al suo interno la data di redazione e il nome della amanuense: «*Hieronymus de Binagio mediolanensis scripsit (1353), die quinta iunii*». Pertanto, l'analisi codicologica e paleografica del manoscritto ha fatto emergere un'alterazione della data originale, la quale indusse a postdatarlo al tardo XV secolo. Il testo sembra essere stato

[28] Soulier (a cura di) 1898c, pp. 136, 139 e Dias (a cura di) 1986. Su questa tipologia di fonte si veda Heinzelmann 1981, e il più recente Katajala-Peltomaa, Kuuliala, McCleery (a cura di) 2021.
[29] Besutti 1967.
[30] Montagna 1984b, pp. 17-18; Montagna (a cura di) 1985, pp. 58-61.

concepito come una riduzione (forse ad uso liturgico o per fini di predicazione) dell’arcaica, in quanto ne riprende – con pochissime varianti – la totalità degli episodi descritti, tralasciandone invece altri[31].

La provenienza dei manoscritti contenenti questi due esemplari da aree culturali dov’erano presenti conventi della congregazione dell’Osservanza, come Perugia e la pianura padana, potrebbe indurre a ritenere una diffusione della *legenda* soprattutto in ambiente osservante. Un’ipotesi plausibile ma tutta da dimostrare, anche perché sappiamo con sicurezza che del testo ne fece ampio uso Taddeo Adimari durante la redazione del suo *De origine ordinis Servorum libellus et mores beati Philippo*, esponente tutt’altro che legato al mondo osservante[32].

Nonostante la *legenda* sia caratterizzata da un tenore complessivo (soprattutto il cristocentrismo) che indurrebbe a retrodatarla all’indomani della morte del beato, probabilmente essa fu scritta – come ritiene il Montagna – intorno al 1304, soprattutto alla luce del riferimento esplicito a Pietro da Verona, il cui nome rinviene in alcune fonti documentarie legate all’Ordine datate prevalentemente in quell’anno[33].

In maniera estesa si diffuse l’altra *legenda* dedicata a Filippo, redatta alla fine del Trecento e per questo detta ‘vulgata’, su cui ci siamo soffermati anche in precedenza. Appena eletto alla guida dell’Ordine dal capitolo generale, Andrea da Faenza promosse fin da subito il culto di Filippo ordinando l’elaborazione di un nuovo ufficio liturgico per la sua memoria e probabilmente anche la redazione di una nuova *legenda ad usum chori*. Come accadde per numerosi ordini religiosi, si pensi ai casi noti di Umberto da Romans per i Predicatori e Bonaventura da Bagnoregio per i Minori, il nuovo testo ebbe lo scopo di sostituire in tutto e per tutto quello utilizzato in precedenza[34]. Per questa ragione, forse, il copista della *Legenda de origine Ordinis* non fece seguire al testo trascritto nel 1375 l’ipotetica *legenda beati Philippi* che probabilmente l’integrava. Oltre che per esigenze liturgiche interne, la nuova opera era destinata anche per l’incentivazione del culto cittadino, in special modo a Todi, come dimostrerebbe una notizia ricavata da una partita di registro del convento di Firenze ma, soprattutto, lo stemma della città disegnato nell’esemplare del 1416 e la presenza di un volgarizzamento del testo latino[35].

Dal punto di vista contenutistico, lo scritto si presenta fortemente modificato in numerosi aspetti rispetto alla *Legenda de origine Ordinis*, nonostante molti

[31] Cfr. Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 515-522 (traduzione italiana della *legenda*) e il recente articolo di Dal Pino pubblicato due anni dopo la sua morte da Emanuele Maria Cattarossi: Dal Pino 2017.
[32] Serra 1965. Il Serra ritenne che la fonte utilizzata da Taddeo Adimari fosse l’ipotetica *legenda beati Philippi* citata nella *Legenda de origine Ordinis*, invece si trattava della *legenda* arcaica, riportata alla luce pochi anni dopo da Giuseppe M. Besutti.
[33] Montagna (a cura di) 1985, § 4.
[34] Operazioni simili furono effettuate da Umberto in occasione del capitolo generale di Strasburgo nel 1260 e tre anni dopo da Bonaventura durante il capitolo generale di Parigi, cfr. rispettivamente Canetti 1996, pp. 11-12 e Miccoli 2013, pp. 263-288.
[35] AGOSM, *Codices Potiores*, I.2, c. 4r; Dias (a cura di) 2017, p. 193; Cattarossi 2016, p. 234 n. 2660.

indizi lascerebbero presupporre che sia l'esito di un forte rimaneggiamento dell'ipotetica *Legenda beati Philippi*, come nel caso del riferimento a fra Forte, il quale viene definito dall'autore della stessa *legenda* sulle origini come una delle sue principali fonti[36].

Occorre evidenziare come il culto nei confronti di Filippo, sviluppatosi in una dimensione locale come quella della città di Todi, ebbe fin da subito un successo all'interno dell'Ordine su scala territoriale, come dimostrerebbe la produzione iconografica dei frati, raggiungendo la maggioranza delle provincie comunitarie nel corso del XIV secolo. Lo scopo dei promotori del suo culto fu senza dubbio quello di proporre un modello di frate capace di unire le *diversitates* locali, adottando differenti strumenti di diffusione: oltre ai testi agiografici si puntava sulla valorizzazione di reliquie – come la supposta tonaca di Filippo conservata a Firenze – oppure sulla produzione di raffigurazioni artistiche della quale si hanno riscontri a Milano, Siena, Bologna, Todi, Treviso[37].

L'esigenza di diffondere in tutte le provincie di un ordine religioso il culto di un beato sviluppatosi prevalentemente in ambito locale non era impresa semplice, soprattutto se questo rischiava d'intaccare l'identità e il particolarismo della città che 'istituzionalizzarono' la devozione verso quella determinata figura: si pensi al tentativo di trafugamento delle reliquie di Filippo a Todi nella prima metà del XV secolo da parte di alcuni facoltosi cittadini di Firenze raccontato dal frate trevigiano Ambrogio Spiera, che evidenzia come il successo della diffusione del culto di un beato in un contesto esterno (Firenze) a quello principale di riferimento (Todi) potesse generare un'aspra competizione territoriale in grado di sfociare in episodi estremamente drammatici[38].

5.1.3 Gli altri beati: Gioacchino, Francesco e Pellegrino

Questa difficoltà di dialogo tra il localismo di alcuni culti e le esigenze territoriali dell'Ordine al quale il beato apparteneva si potrebbe riscontrare anche nelle vicende cultuali di Gioacchino e Francesco a Siena. Entrambi, all'indomani della morte avvenuta rispettivamente nel 1305 e nel 1328, furono oggetto di un culto locale abbastanza diffuso che indusse i frati a redigere per iscritto la vita, la morte e i miracoli dei due beati. Ambedue le *legendae* ci sono state trasmesse tramite un unico esemplare presente in un codice databile alla metà del Trecento (anch'esso contenente la *Legenda sanctorum*), appartenuto al convento di San Giacomo di Foligno e ora conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana[39].

La *legenda* di Gioacchino fu datata agli anni 1330-1335 e attribuita a Cristoforo da Parma da Peregrine M. Soulier. Secondo Raffaello Taucci, invece, occorrerebbe retrodatarla di circa un decennio, al 1325 circa, e attribuirla a

[36] Soulier (a cura di) 1989b*,* § 13; Toniolo (a cura di) 1982, § 6.
[37] Fagioli 1986b; Cattarossi 2022.
[38] Montagna 1984c. In generale cfr. Papasidero 2019. Su Ambrogio Spiera, da ultimo, si veda Bertazzo 2018.
[39] Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, *Vaticano Latino* 10.187, cc. 271v-276r (Gioacchino), 276v-284v (Francesco). Si veda Soulier (a cura di) 1902a*,* pp. 5-6.

Lamberto da Prato, frate al quale il Montagna assegnò la paternità della *legenda* arcaica di Filippo[40]: solo un’analisi filologica approfondita dei due testi potrebbe sciogliere il dubbio se si tratti o meno dello stesso autore.

Se ci sembra inopportuno soffermarci su qualsivoglia ipotesi attributiva, per quanto riguarda la datazione la si potrebbe collocare in un momento immediatamente anteriore all’esecuzione dei bassorilievi che adornavano le lastre marmoree dell’arca sepolcrale del beato attribuiti al maestro Gano di Fazio nel 1312 circa, di cui ne sono giunti fino a noi intatti solo tre raffiguranti altrettanti episodi descritti nel testo agiografico (Fig. 2)[41]. L’opera fu probabilmente redatta sulla scia degli avvenimenti miracolosi succedutisi intorno al sepolcro del beato a partire dal 1310 ma occorre anche evidenziare – nel caso l’ipotesi di datazione ottenesse ulteriori riscontri positivi – come la sua redazione s’inserisse in un periodo molto proficuo dal punto di vista della promozione dei culti dei beati dell’Ordine durante il generalato di Andrea da Borgo Sansepolcro.

Certamente, alcuni contenuti della *legenda* s’inseriscono bene all’interno di alcune tendenze che caratterizzavano il periodo in questione. Per esempio, nel quinto paragrafo, l’autore ha premura di esaltare lo stato laicale di Gioacchino: egli narra come il beato, mentre stava trasportando la terra del chiostro insieme ai confratelli laici, non si ritirò pieno di vergogna – al contrario di loro – in seguito alla visita del vescovo senese Bernardo e di alcuni nobili[42].

Nel complesso, l’esaltazione di un frate ‘laico’ come Gioacchino era in parte funzionale per l’Ordine nelle prime due decadi del XIV secolo poiché il processo di clericalizzazione non aveva ancora raggiunto la piena maturazione e la componente non ordinata era ancora fortemente rappresentata nei diversi conventi. Inoltre, lo stato laicale di Gioacchino fu probabilmente il principale fattore che dette slancio al suo culto fino al suo riconoscimento sancito dal Comune nel 1320 e poi istituzionalizzato ufficialmente dal medesimo nel 1329. La santità ‘laica’, ben descritta in molti dei suoi risvolti sociali e religiosi nei lavori di Vauchez e i cui principali esponenti provenivano spesso dal mondo mendicante, raggiunse un rilievo significativo a Siena (basti citare il caso di Pier Pettinaio) ma non solo, contribuendo a favorire l’incremento di una serie di riti religiosi promossi primariamente dai ceti mercantili e artigiani[43].

La forte caratterizzazione locale del culto di Gioacchino e il suo successo a Siena non trovò riscontri precoci all’interno dell’Ordine, nonostante alcuni

[40] Su Gioacchino, di estrazione nobiliare e entrato molto giovane nell’Ordine a quattrodici anni cfr. Dal Pino 2008. Sulla datazione e attribuzione della *legenda* cfr. Suárez 1961, pp. 16-17.

[41] Il primo rappresenta lui da giovane e vestito da secolare mentre cerca di entrare in un convento dell’Ordine, si suppone quello di Siena, in atto di protendere le mani supplicante; il secondo pannello, invece, raffigura il miracolo della mensa, ossia quando Gioacchino – colpito da una crisi epilettica – rovescia la mensa sulla quale stava mangiando insieme ai confratelli, la quale rimane miracolosamente intatta; infine, l’ultima scena descrive lo svenimento del beato durante una funzione liturgica e la sospensione per aria del cero che stava sorreggendo. Gli episodi sono ripresi dalla *legenda* a lui dedicata reperibile ancora oggi che, dunque, potrebbe essere stata redatta tra il 1310 e il 1312. Cfr. da ultimo Carletti 2021d, pp. 206-207.

[42] Soulier (a cura di) 1902a, § 5.

[43] Per alcuni casi, molto diversi tra loro, cfr. Vauchez 1980, 1986, 2003a. Si veda anche Goodich 1983.

miracoli descritti avvengano fuori dal contesto senese come a Bologna, Forlì, Arezzo, Firenze e Massa Marittima[44]. Certamente, la prospettiva dell'autore fu quella di promuovere il culto del beato il più diffusamente possibile, perlomeno all'interno della propria comunità di appartenenza.

Lo stesso caso si potrebbe riscontrare per Francesco da Siena, il cui culto, tuttavia, non ebbe la stessa fortuna 'istituzionale' di quello di Gioacchino. La *legenda* che ripercorre la sua vita e i miracoli dopo la morte fu scritta sicuramente da Cristoforo da Parma, come riporta lo stesso testo nella forma trasmessaci. La datazione risulta più complessa da definire ma con ogni probabilità la si potrebbe collocare negli anni 1328-1331, quando la presenza dell'autore a Siena risulta attestata a più riprese. Sicuramente, il testo originale fu concluso prima del 1341: infatti, l'esemplare superstite corrisponde a una copia eseguita da un certo Benedetto Geri, entrato nell'Ordine il 29 novembre 1341 come si potrebbe evincere dalle sue stesse parole. L'operazione di copiatura fu probabilmente terminata entro il 1344 quando Pietro da Todi era ancora vivo e nominalmente in carica, in quanto lo stesso Benedetto qualifica Cristoforo come «*domini generalis ordinis nostri prelibati dignus vicarius*»[45].

Il profilo di Francesco veicolato dalla *legenda* risulta per certi versi in antitesi a quello di Gioacchino: egli dopo soli tre anni dall'entrata nell'Ordine divenne subito presbitero distinguendosi soprattutto per le sue doti di predicazione[46]. Si tratta di caratteristiche che rispondono alle nuove esigenze dell'Ordine che negli anni Venti e Trenta del Trecento necessitava di chierici culturalmente preparati al fine di espletare i compiti di apostolato allora in decisa crescita. Nonostante questo, anche il culto di Francesco trovò difficoltà nel diffondersi all'interno dell'Ordine, soprattutto nel corso del XIV secolo, mentre a Siena ottenne fortuna all'interno del laicato organizzato, senza tuttavia emergere a livello istituzionale fino al XV secolo inoltrato[47].

Nonostante questo, la provenienza del codice contenente le due *legendae* potrebbe aprirci un piccolo spiraglio in materia di diffusione del culto dei due beati senesi. Si ha notizia infatti che il convento di San Giacomo di Foligno, e in generale la città fulginate, intrattenesse proficui rapporti con Siena in numerosi ambiti. Soprattutto sul versante religioso, occorre evidenziare come la *fraternitas Sancte Marie* della Pace gravitante intorno al convento dei frati di Foligno avesse costruito un legame di tipo spirituale con la citata compagnia della Disciplina dei Raccomandati di Gesù Cristo Crocifisso facente capo all'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena. In una lettera dell'11 aprile 1299 conservata presso l'Archivio di Stato di Siena, il priore, il camerario, i consiglieri e tutti gli appartenenti alla confraternita folignate resero compartecipi dei propri beni spirituali gli omologhi della compagnia senese, per la riverenza di Dio e la Vergine Maria e specialmente

[44] Soulier (a cura di) 1902a, § 28, 29, 30, 32, 33.
[45] Soulier (a cura di) 1902b, § 56. Cfr. Montagna 1993, pp. 17-19.
[46] Soulier (a cura di) 1902b, § 10-11.
[47] Carletti 2021d, pp. 200-202, 203-204.

per il «*paternum amorem pii patris nostri fratris Francisci, prioris dicti loci Servorum, cuius pio relatu tam sanctam vestram communionem recepimus*»[48].

Il Francesco citato potrebbe trattarsi del beato, il quale, tramite il suo ufficio di priore del convento fulginate, ebbe forse un ruolo di rilievo nella costruzione di un rapporto diretto tra due istituzioni religiose laiche appartenenti a due città diverse. Il codice contenente la *Legenda sanctorum* con l’aggiunta delle *legendae* dei due beati senesi potrebbe essere stato uno dei numerosi esiti di quelle intense relazioni che legavano Foligno e Siena messe in luce da Faloci Pulignani e, di recente, da Mario Sensi[49]. Tuttavia, in questo caso, a creare la testa di ponte tra due contesti geografici diversi fu una figura particolarmente legata all’ambiente senese e, per giunta, protagonista in prima persona poiché oggetto del culto tributato: per esempio, non si hanno tracce di raffigurazioni del beato nel corso dei secoli XIV-XV al di fuori di Siena[50].

Il contrario si potrebbe dire di Pellegrino da Forlì, il cui culto ebbe per certi versi una diffusione simile a quella di Filippo, seppur in maniera decisamente minore. I principali dati biografici sul frate forlivese sono reperibili in una *legenda* databile verso la metà del XIV secolo, tramandataci solamente da opere posteriori come la copia eseguita non oltre il 1484 da Niccolò Borghese – fedele nella struttura e nei contenuti ma divergente nel linguaggio secondo quanto emerso dal minuzioso studio di Aristide M. Serra – e il compendio di Pino di Girolamo Cedri redatto tra il 1525 e il 1528, anch’esso andato perduto ma riportato da Michele Poccianti nel suo *Chronichon* del 1567[51].

Morto nel 1345 circa, la *fama sanctitatis* di questo frate si diffuse fin dopo la sua morte sia dal punto di vista iconografico – come nel caso del ritratto (di poco posteriore alla morte) dipinto nella cappella della Natività in San Clemente di Siena – sia da quello agiografico – con la citata *legenda* scritta durante il generalato di Vitale da Bologna. Al frate bolognese fu attribuito, in occasione del secondo processo canonico svoltosi nel 1696, un ulteriore testo che ripercorse la vita e i miracoli del beato, rivelatosi in seguito un falso. Pertanto, si potrebbe affermare che fu lui il promotore della *legenda* redatta negli anni Cinquanta del Trecento, come anche del suo culto al di fuori di Forlì: a tal riguardo si potrebbe citare il caso del ritratto di Siena dove il frate forlivese sembra aver trascorso il periodo di noviziato. Vitale assistette in prima persona al culto tributato a Pellegrino presso la città di Forlì soprattutto durante la sua campagna di predicazione contro Francesco Ordelaffi cominciata nel 1353. Il culto ebbe una forte diffusione anche al di fuori dei due principali contesti dove egli avrebbe trascorso la maggior parte della vita, quello forlivese e senese, come

[48] Soulier 1902, pp. 126-127; Dal Pino 1972, II, p. 185; I, p. 1276; Ceppari Ridolfi (a cura di) 2007, p. 146 n. 280.
[49] Faloci Pulignani 1918; Sensi 2016.
[50] Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 635 e sgg..
[51] Serra 1966, pp. 69-79, 90 e sgg.. Niccolò Borghese, fine studioso umanista e importante politico della Siena del Quattrocento di cui fu ambasciatore e segretario, si era avvicinato all’esperienza dei Servi di Maria in occasione dell’incontro con Miserino Bertoni, padre di Jacopo Filippo da Faenza morto nel 1483 e, in seguito, venerato come beato dell’Ordine. Cfr. *Borghese, Niccolò* 1971.

dimostrerebbe l'affresco di fine Trecento presente presso la chiesa di Santa Caterina di Treviso dove il beato fu raffigurato accanto a Filippo da Firenze. I due frati saranno i principali beati venerati dal movimento osservante nel corso del XV secolo: si moltiplicarono infatti le loro rappresentazioni nei conventi appartenenti alla congregazione come Perugia, Clusone (vicino Bergamo) e Forlì[52].

Purtroppo, dalla corta *legenda* del forlivese non si possono trarre dati cronologici esaustivi, pertanto, quello che colpisce riguarda la carenza di riscontri documentari: infatti nell'arco cronologico della sua vita (1265-1345 circa) solo un atto notarile del 15 gennaio 1320 riporterebbe il suo nome[53]. La stessa situazione la riscontriamo con Gioacchino da Siena, il cui nome, allo stato delle ricerche, rinviene anch'esso solamente in un atto notarile, in questo caso dell'11 luglio 1302[54].

Diverso il caso di Filippo e Francesco, i cui nomi compaiono svariate volte nella documentazione archivistica superstite. Certo, si potrebbe anche dire che il problema risieda nella consistenza dei documenti a noi pervenuti, tuttavia, occorre evidenziare come questa carenza di notizie potrebbe essere anche dovuta allo stato laicale di Pellegrino e Gioacchino che imponeva il divieto di assumere incarichi di rilievo all'interno dell'Ordine. Una condizione contraria la ritroviamo in Filippo e Francesco: entrambi furono ordinati sacerdoti e assunsero uffici di gestione altamente impegnativi.

Siamo dunque di fronte a due tipologie differenti di santità che corrispondono a loro volta a due tipologie diverse di frati riscontrabili soprattutto nei nuovi ordini mendicanti, nei quali riescono a convivere senza troppi contrasti[55]. I diversi gradi di diffusione del culto di questi beati sia all'interno sia all'esterno dell'Ordine attesterebbero una certa equivalenza nella ricezione delle due tipologie di santità proposte che occorre, pertanto, contestualizzare nei diversi momenti cronologici.

5.1.4 Le caratteristiche della santità mendicante: le influenze esterne

Come visto, questa attiva interazione tra laici e chierici fu dettata – in parte – anche dall'ambiente cittadino e dalle nuove forme religiose di matrice laica sviluppatesi nei secoli XII-XIII promosse dalla popolazione.

Un denominatore comune dei casi analizzati riguarda infatti il solido legame con il contesto urbano. Solo nel caso della *Legenda de origine Ordinis* e dell'arcaica di Filippo troviamo riportato il toponimo di monte Asinario, associabile all'esperienza eremitica dei primi fondatori[56]. In entrambi i casi si tratta di una parentesi, di un'esperienza religiosa di breve durata alla quale ne fa seguito una completamente diversa praticata in un contesto differente e indirizzata verso la 'salvezza delle anime': riferimento implicito alla città il cui termine,

[52] Per un sintetico profilo biografico di Pellegrino cfr. Serra 2015 e soprattutto Serra 1995. Cfr. anche Spada, Zaghini (a cura di) 1999.
[53] Vicentini 1922-1932, I, pp. 301-302.
[54] ASF, *Diplomatico*, *Ricci*, 1302 luglio 11.
[55] Cfr. in sintesi Brufani 2012. Molto interessante il caso del frate laico Marcolino da Forlì appartenente a un ordine fortemente clericalizzato come quello dei Predicatori: Bornstein 1998.
[56] Toniolo (a cura di) 1982, § 40-49; Montagna (a cura di) 1985, § 3-4.

tuttavia, non viene utilizzato. Eloquente in questo senso il celebre passo della *legenda* sulle origini risalente al *De origine Ordinis* di Filippo dove la causa principale dell'abbandono di monte Asinario viene attribuita all'incremento numerico del gruppo, aggiungendo in seguito quel '*ac ex hoc saluti animarum intendere*' che presupporrebbe dunque la modifica del contesto ambientale e sociale di riferimento[57].

Dai racconti agiografici emerge chiaramente come il teatro della maggioranza delle loro vicende fosse la città e tutto ciò che gravitava intorno a essa: anche gli episodi ambientati all'esterno della *civitas* avvengono nel corso di viaggi che portavano solitamente il protagonista da una città all'altra.

Prima di tutto, occorre evidenziare come nel nostro caso tutti i frati presi in considerazione fossero nati e deceduti in centri di grandi e medie dimensioni, e questo non era per nulla scontato: Filippo nacque a Firenze per poi morire a Todi, Gioacchino e Francesco nacquero e morirono entrambi a Siena, e lo stesso vale per Pellegrino per quanto riguarda Forlì. Sottolineo questo dato al fine di rimarcare il ruolo che poteva avere l'ambiente cittadino nel plasmare il profilo e il culto di una determinata figura, anche all'interno dello stesso Ordine di appartenenza e viceversa.

A Todi, come visto, sorse un culto spontaneo nei confronti di Filippo che sembra essere stato promosso prevalentemente da soggetti del laicato locale: lo testimonierebbe la precocità della redazione in forma notarile dei miracoli che sarebbero avvenuti intorno al suo sepolcro. Nei casi di Gioacchino e Francesco, i frati ebbero senz'altro un ruolo maggiore nella diffusione del loro culto tramite la precoce messa per iscritto della loro vita e dei loro miracoli.

Per quanto riguarda altri beati, di cui le notizie si rivelano alquanto scarne, valga la pena sottolineare come i pochi echi del loro culto all'interno dell'Ordine non trovino corrispondenza a livello locale, perlomeno fino all'epoca moderna: si possono citare i casi di Tommaso da Massa (Trabaria), Andrea da Borgo Sansepolcro e Giovanni di Sassonia, tutti frati deceduti nel primo Trecento, i cui ritratti furono precocemente raffigurati presso la chiesa di San Clemente a Siena con tanto di aureola: Tommaso corrisponderebbe a quello proveniente da Sant'Angelo in Vado e, in seguito, inumato a Orvieto nel 1343[58]; Giovanni di Sassonia sarebbe il Giovanni 'teutonico' che ricorre spesso nelle fonti documentarie tra XIII e XIV secolo, morto a Pistoia nel 1345 circa[59]; mentre per Andrea da Borgo (San Sepolcro), appartenente alla famiglia Dotti secondo una tradizione posteriore e difficilmente riscontrabile documentariamente, l'identificazione risulta ancora incerta visto l'alto numero di frati citati con lo stesso nome e toponimo di provenienza tra XIII e XIV secolo[60]. Pertanto, si tratta di frati itineranti difficilmente collocabili all'interno di un unico contesto di riferimento e, forse, anche per questo che il loro culto rimase per certi versi

[57] Toniolo (a cura di) 1982, § 49.
[58] Dal Pino 1965, pp. 165 e sgg.. Su Sant'Angelo in Vado cfr. Barbaresi 2008.
[59] Ircani Menichini (a cura di) 1995, pp. 184-185. Cfr. anche Cattarossi 2010, p. 277 n. 1364.
[60] Czortek 2014-2015, pp. 471-526.

sfuggevole e contradditorio, inducendo inoltre la tradizione erudita posteriore a sovrapporre i beati con i profili di altri frati.

D'altro canto, l'alta mobilità di alcuni frati beati fu senz'altro un fattore determinante per la nascita dei rispettivi culti in luoghi frequentati saltuariamente in vita ma divenuti il polo principale d'irradiazione della devozione coltivata nei loro confronti a seguito della morte in loco: fu il caso di Filippo che si potrebbe dire casualmente morto a Todi, sulla via di ritorno da Roma nell'agosto del 1285, il cui culto fu conteso tra il luogo di morte e di nascita, ossia Firenze, raggiungendo in alcuni momenti toni abbastanza aspri.

Il ruolo centrale dell'ambiente urbano nella vita dei beati e soprattutto sulla propagazione del loro culto dopo la morte derivava certamente dalla presenza materiale in loco delle rispettive spoglie e reliquie, dalle quali scaturivano i prodigi miracolosi: la *legenda* arcaica riferisce come dopo la morte di Filippo '*tota civitas Tudertina illustrata a Domino decora(ba)tur*'[61]. Le descrizioni dei miracoli offrono un panorama spaziale e sociale diversificato ma, tuttavia, focalizzato prevalentemente nella città e nel contado di riferimento.

Se ci si allontanasse da Todi la situazione muterebbe sensibilmente: gli unici miracoli *post-mortem* di Filippo localizzabili al di fuori dal contesto tudertino e umbro descritti nell'esemplare quattrocentesco dell'arcaica, rispettivamente datati nel 1322 (Mar Adriatico vicino Venezia) e nel 1326 (Firenze), videro protagonisti solo frati dell'Ordine e non soggetti esterni[62]. Questo potrebbe essere un ulteriore indizio del radicato localismo che caratterizzò le diverse presenze territoriali dell'Ordine, il quale sembra avere la meglio sui reiterati tentativi da parte della gerarchia di diffondere su scala territoriale il culto dei propri beati.

Di questa apparente debolezza, che influiva in maniera preponderante sulla costruzione di un'identità originale e specifica, i frati ne furono ben consci. Il tentativo di porre la Vergine come fondatrice della comunità rappresenta una testimonianza preziosa e inequivocabile di tale processo ma questo però sembra non bastare a renderla originale rispetto agli omologhi mendicanti che potevano disporre di un parterre di santi 'in carne e ossa'[63]. Da qui probabilmente deriva la costante esigenza di confronto con i beati degli altri ordini mendicanti reperibile nelle *legendae* trecentesche.

La ridefinizione identitaria resa necessaria a seguito del secondo concilio di Lione del 1274 indusse i frati a doversi confrontare dal punto di vista 'ideologico' con gli altri ordini religiosi, soprattutto mendicanti, anche a fronte delle spinte omologatrici provenienti dagli ambienti di curia. L'abbiamo visto nel caso della produzione legislativa dei frati come l'influenza di personaggi appartenenti alle fila dei Predicatori abbiano avuto un ruolo fondamentale nella ristrutturazione giuridica comunitaria. Del resto, anche dal punto di vista culturale, l'inserimento

[61] Montagna (a cura di) 1985, § 25.

[62] Cfr. Montagna 1985b. Si noti come i protagonisti dei miracoli descritti nella *legenda* di Gioacchino e avvenuti a Bologna e Forlì facciano riferimento al contesto senese: Soulier (a cura di) 1902a, § 28 e 29.

[63] Toniolo (a cura di) 1982, § 7-8.

dei frati all’interno dell’ambiente universitario parigino fu l’occasione di entrare in contatto con i grandi maestri mendicanti e il loro pensiero[64].

Nelle *legendae* prese in esame compaiono molti riferimenti al riguardo soprattutto dei Minori e dei Predicatori, dai quali emergono sostanzialmente due atteggiamenti, l’uno di riconoscimento e confronto, mentre l’altro di concorrenza. Nel primo caso rientrano dinamiche e azioni positive, mentre – nel secondo – episodi negativi dai quali sembrano trasparire frizioni, contrasti ed esigenze concorrenziali.

In merito, un numero abbondante di riferimenti – tutti dalla valenza positiva – li ritroviamo nella *Legenda de origine Ordinis* e non si tratta certo di un caso se consideriamo il suo contesto di produzione, coincidente con la ricezione della *confirmatio* dell’11 febbraio 1304 concessa da Benedetto XI (già maestro generale dei Predicatori). Nei paragrafi dieci e ventidue l’autore inserisce la fondazione dell’Ordine e la nascita di Filippo all’interno del generale contesto di rinnovamento spirituale scaturito dalla proposta religiosa di Francesco d’Assisi e Domenico di Caleruega[65].

L’autore si riconosce a pieno nella proposta religiosa dei due beati ai quali viene dato il merito d’aver istituito rispettivamente due Ordini capaci d’estirpare le eresie nemiche della Chiesa tramite la predicazione. Pietro martire rientra come protagonista in questo scenario, per poi assumere un ruolo di rilievo nella direzione spirituale dei primi fondatori.

L’azione di Francesco e Domenico fu concepita come una cesura nella storia che ebbe l’esito di ‘illuminare’ un mondo ‘oscurato’ dall’eresia. Si tratta di evidenti richiami gioachimiti rielaborati nel corso del XIII secolo dagli stessi frati mendicanti, i quali inserirono l’opera dei propri fondatori e Ordini all’interno di un generale clima di rinnovamento che avrebbe dovuto dare inizio a una nuova età dello Spirito[66].

In questo quadro s’inseriscono anche le vicende dei primi fondatori dei Servi di Maria, la cui riunione – se riprendiamo la terminologia utilizzata nella *legenda* delle origini – fu favorita dall’esperienza religiosa di Francesco e Domenico.

Per perfezionare e completare giuridicamente questo percorso di iniziazione e di formazione della *fraternitas*, viene chiamato in causa Pietro da Verona, figura che abbiamo incontrato spesso nel corso della trattazione. L’azione di uno dei principali esponenti dell’ordine dei Predicatori risulta fondamentale per la

[64] Cfr. almeno L. Pellegrini 2003.
[65] Toniolo (a cura di) 1982, § 10, «*Cum igitur Dominus noster Yeshus Christus mundum iam ex presentia duorum luminum, beati scilicet Dominici et beati Francisci, spiritualiter illustrasset, et ipsi lumine sue vite et doctrine duos ordines corum nominibus nominandos, quibus mundus ipse fratrum in eis consistentium vita et scientia inluminatus regeretur, instituissent, et alter eorum, scilicet beatus Domenicus, anno Domini MCCXXI, alter vero, scilicet beatus Franciscus, anno Domini MCCXXVI, eorum iam peracto officio, at beatam vitam post corpoream mortem pervenissent; et dicti ordines ab ea instituti in tantum coram Deo iam virtutibus ascendissent, quod fratres dictorum ordinum veritate predicationis et exemplo vite hereses iam per Eclesie quietem exortas extirpare incepissent, inter quos beatus Petrus martir, velut atleta Christi fortissimus et heresum precipuus extirpator, iam se mundo manifestare incepissent*».
[66] Toniolo (a cura di) 1982, § 22. Cfr. almeno Marini 2003 e Andrews 2021.

fondazione del nucleo primitivo poiché informa i fondatori circa l'abito e la regola da adottare, ossia i due elementi cardini per la costituzione di una comunità religiosa. L'autore si sofferma ampiamente sul rapporto costruito tra i fondatori e il predicatore veronese: nel 1244, quando Pietro si trovava a Firenze in seguito all'invito di Innocenzo IV di contrastare gli eretici in Italia, i fondatori avrebbero assistito frequentemente ai suoi sermoni, i quali li indussero a stringere con lui un rapporto di amicizia attribuendogli il ruolo di '*specialem patrem et dominum ac singularem salutis eorum consultorem*'. Dunque, egli avrebbe assunto il ruolo di confessore e di direttore spirituale dei primi frati, indicando loro l'abito e la regola da adottare, oltre che confermare il titolo da loro assunto tramite il volere del popolo. L'intera azione, mediata dall'intervento della Vergine Maria apparsa in visione a Pietro, fu indirizzata con lo scopo di preparare l'Ordine all'accoglienza della 'lucerna' Filippo, che l'avrebbe in seguito dovuto 'illuminare' come fecero anteriormente Francesco e Domenico con i rispettivi Ordini da loro fondati[67].

Ci sarebbe da chiedersi come mai una comunità religiosa intenta a costruire un'identità propria abbia attribuito la propria fondazione giuridica a Pietro da Verona, santo famoso e noto predicatore ma pur sempre appartenente a un ordine potenzialmente concorrente. Questo varrebbe a maggior ragione in un contesto di produzione della *legenda* sulle origini lontano dai fatti descritti, dunque facilmente incline alle emendazioni. Senza nulla togliere al fatto che Pietro possa avere avuto un ruolo attivo nella fondazione del nucleo primitivo, il suo protagonismo nella *legenda* dev'essere attribuito prevalentemente all'influenza del cardinale Niccolò da Prato e del pontefice Benedetto XI, i quali contribuirono con la loro azione a confermare definitivamente l'Ordine nel 1304.

Il pontefice quando fu maestro generale dei Predicatori, promosse in occasione del capitolo generale del 1297 una raccolta fondi per l'esecuzione del monumento sepolcrale che avrebbe dovuto accogliere i resti del santo veronese a Sant'Eustorgio di Milano. A cavallo tra XIII e XIV secolo il suo culto si era intensificato, soprattutto grazie all'impegno dello stesso pontefice nella lotta all'eresia diffusasi nell'Italia settentrionale[68].

I riferimenti al predicatore nelle fonti legate ai frati compaiono nei momenti di poco successivi alla *confirmatio* dell'11 febbraio 1304. Pochi mesi dopo, il capitolo generale dell'Ordine riunito nel maggio a Città di Castello istituiva in tutti i conventi l'obbligo di osservare l'ufficio doppio in occasione della festa del santo, mentre l'8 luglio successivo, da una lettera d'indulgenza del cardinale Niccolò, sappiamo che la chiesa dei frati di Borgo Sansepolcro – da poco conclusa – fu

[67] Toniolo (a cura di) 1982, § 33, 50-55. Al contrario, il testo tace sul suo ruolo di fondatore della *societas maior Domine nostre*, nonostante venga esplicitata l'appartenenza a essa dei fondatori prima del loro ritiro a vita comune. Nella *legenda* aricaica datata intorno al 1304-1305, tramite l'impiego di un linguaggio che richiama fortemente la *Legenda de origine Ordinis*, Pietro viene indicato come padre spirituale dei frati insediati sul monte Asinario con un particolare occhio di riguardo nei confronti di Filippo, nonostante l'evidente anacronismo. Cfr. Montagna (a cura di) 1985, § 4.

[68] Benedetti 2008, pp. 5 e sgg., 287-313.

intitolata alla Vergine, a sant’Agostino e allo stesso Pietro martire, rappresentando un *unicum* nel panorama dei conventi dell’Ordine fino ad allora fondati[69].

Questi riferimenti al martire, tutti concentrati in quel torno di anni, dovrebbero indurre a riflettere, soprattutto sull’influenza di un contesto focalizzato esclusivamente nell’ottenimento di un riconoscimento definitivo presso la curia romana che indusse a piegare la storia delle origini secondo un disegno preciso. Proprio per questo motivo, alcuni nuclei testuali della *legenda* sulle origini potrebbero essere ricondotti agli anni 1303-1304: l’azione fondamentale di Pietro da Verona aveva l’intento di certificare la fondazione dell’Ordine e renderla immune da ogni critica esterna sulla scia di quanto deciso dal concilio di Lione del 1274[70].

Per certi versi, il ruolo cruciale dato a Pietro nelle *legendae* d’inizio Trecento sembra trovare pochissimi riscontri nelle fonti successive, come nel caso della *vulgata* tardo trecentesca o ancora della produzione artistica, fatto che evidenzia ulteriormente come l’attenzione posta nei riguardi del santo sia circoscrivibile in un quadro cronologico e religioso ben preciso.

D’altro canto, l’interazione o il confronto dei Servi di Maria con questi personaggi si rivela strumento di edificazione e di prestigio. Nell’arcaica ritroviamo Filippo a cantare a Firenze insieme a Francesco d’Assisi, mentre nella *vulgata* l’autore lo pone a confronto con due Predicatori al fine di esaltare la sua cultura[71]. Nel caso di Francesco da Siena, l’interazione con un noto santo dei Predicatori produsse un cambiamento radicale della propria vita: dopo aver ascoltato il sermone di Ambrogio Sansedoni, Francesco decise di approfondire il proprio rapporto con Dio tramite un’esperienza di natura eremitica[72].

Ancora più interessante quanto riportato dall’autore della *legenda* sulle origini, in merito al legame peculiare che doveva distinguere Filippo e la città di Firenze, assimilabile a quello di Francesco e Domenico rispettivamente con Assisi e Bologna: il beato fiorentino viene posto sullo stesso piano dei due santi al quale doveva corrispondere l’attenzione devozionale della città di Firenze alla stregua di come avveniva a Bologna per Domenico e ad Assisi per Francesco, rispettivamente i luoghi di sepoltura dei due santi e poli principali dei loro culti[73].

Pertanto, dalle *legendae* agiografiche emergono anche alcuni indizi che potrebbero essere indicativi di situazioni locali fortemente concorrenziali. Come accennato in precedenza, nelle agiografie dedicate a Filippo alcuni Minori sono protagonisti di certi miracoli. In un caso, riportato da entrambe le *legendae*, un

[69] Soulier (a cura di) 1898 a, p. 12: «*Capitulo celebrato Castelli anno Domini millesimo CCCIIII in kallendis maii, statuimus, quod in omnibus conventibus nostri ordinis fiat semper officium duplex in festo sancti Petri martyris de ordine Praedicatorum*». L’obbligo agli ordini religiosi di celebrare la festa del santo, fissata il 29 aprile, fu decretato da Innocenzo IV l’8 agosto 1254 (Potthast 1873-1875, n. 15482). Per la lettera d’indulgenza di Niccolò da Prato inviata ai frati di Borgo Sansepolcro cfr. Dal Pino 1972, II, pp. 196-197 doc. II 72.

[70] Mi riferisco soprattutto ai paragrafi dove compare Pietro: Toniolo (a cura di) 1982, § 33, 50-55. Su questo si veda Carletti 2022b, pp. 65-66, 68.

[71] Montagna (a cura di) 1985, § 2; Soulier (a cura di) 1898b, § 8.

[72] Soulier (a cura di) 1902b, § 5.

[73] Toniolo (a cura di) 1982, § 18. Cfr. Sensi 2003, pp. 231-268; Borghi 2014.

frate di San Fortunato, colto da una malattia dopo aver criticato la santità di Filippo, fu subito guarito quando il suo corpo fu portato vicino a quello del beato[74]; nell'arcaica si riporta un ulteriore miracolo riguardante la guarigione di un altro frate, sofferente di un costante mal di testa, dopo che egli ebbe modo di toccare il sepolcro del beato[75].

Come visto, Tiziana Danelli in un suo recente contributo ha evidenziato come il culto spontaneo sorto a Todi dopo la morte di Filippo avesse attirato l'ostilità dell'influente convento di San Fortunato dei Minori, situato tuttavia non vicino a San Marco: questo indurrebbe a pensare come il culto di Filippo avesse coinvolto buona parte della cittadinanza, tra cui gli stessi Minori come testimonierebbero alcune loro presenze, seppur controverse, in occasione dei miracoli occorsi intorno al sepolcro del fiorentino[76].

Un altro indizio che farebbe emergere un ambiente concorrenziale in materia di culti locali lo si potrebbe trarre dalla *legenda* di Gioacchino: il primo miracolo descritto, avvenuto cinque anni dopo la morte del frate senese nel 1310 – dunque quello che probabilmente dette avvio al culto devozionale –, avvenne in un contesto celebrativo raggruppante buona parte della cittadinanza senese: si trattava della festa di san Galgano, una ricorrenza speciale per Siena che si teneva annualmente a maggio. Il racconto che ne fa l'autore risulta abbastanza suggestivo: era una giornata fredda e l'attenzione della folla, radunata intorno al fuoco, era rivolta verso i racconti dei predicatori concernenti la vita e i miracoli di santi e defunti, di cui si fanno i nomi di Ambrogio Sansedoni e Pietro Pettinaio. Accanto a queste figure di peso – che erano da tempo parte integrante del santorale cittadino – fu fatto quello di Gioacchino, un personaggio da poco morto il cui nome era per molti sentito per la prima volta. Un tale, non meglio specificato, prese a farne gli elogi trasmettendo la sua meraviglia nel costatare che Dio non avesse ancora effettuato miracoli tramite la sua intercessione. Il prodigio avvenne di lì a poco: un converso in ascolto, dovendo il giorno dopo essere sottoposto a un'operazione all'inguine, rivolse una preghiera a Gioacchino al fine di guarirlo. Egli, il giorno seguente, sanato dalla malattia, portò un'immagine di cera al convento come simbolo del miracolo compiuto[77].

Come accennato, questo fu l'evento scatenante del culto nei confronti del frate: infatti il miracolo seguente descritto dalla *legenda* occorse durante una predica di fra Niccolò da Siena nel giorno di Pentecoste (7 giugno) che trattava proprio del prodigio avvenuto durante la festa di san Galgano[78]. Quindi, Gioacchino fu posto sullo stesso piano di due personaggi emblematici del santorale mendicante e cittadino con lo scopo di inserirlo all'interno di una santità riconosciuta dalla cittadinanza e, dunque, dal Comune. Questo effettivamente avvenne nel giro di pochi anni dando la possibilità ai Servi di Maria di essere ammessi all'interno di

[74] Soulier (a cura di) 1898b, § 32; Montagna (a cura di) 1985, § 32.
[75] Montagna (a cura di) 1985, § 42.
[76] Danelli 2020, p. 272. Cfr. anche Montagna 1986; Dias (a cura di) 1986, *passim*.
[77] Soulier (a cura di) 1902a, § 21. Su san Galgano cfr. Gernez 1995; Conti (a cura di) 2014. Su Ambrogio e Pietro cfr. M. Pellegrini 2015, 2017b.
[78] Soulier (a cura di) 1902a, § 22.

un sistema complessivo comprendente gli altri conventi mendicanti. In questo caso, se da un lato traspare una certa concorrenza tra i frati, dall’altro si avverte – come visto anche dal punto di vista territoriale – un’esigenza maggiore da parte dei conventi di spartirsi diligentemente gli spazi civico-religiosi offerti dal Comune rispetto a una volontà di scontro aperto.

Tuttavia, l’agiografia poteva rivelarsi uno strumento d’influenza fondamentale nei confronti del laicato. Benedetto Geri, con intenti apostolici evidenti, non si tirò indietro nel raccontare in maniera diffusa le ragioni della sua devozione verso Francesco da Siena e, soprattutto, della sua entrata nell’ordine dei Servi di Maria:

> Ne quod ego minimus predictus, nomine frater Benedictus, inutilus servus et ingratus, cui tanta et talia sunt concessa, vociferabo et clamore valido scribenti manu de illustrissimo et inclito patre nostro Francisco dicam: Certe mihi virtus non prestat, cum de peccatoribus et iniquis sim electus, quos, ut scimus, Deus non audit; sed et ignorantia aufert ut talibus eum qualibus est dignus queam laudare preconiis, et excellentibus laudibus iubilare, et virtutibus suas indesinenter virtutes commendare. Non ego testimonium tantum perhibeo, quia me in scriptis beati Francisci inveni, sed quia forte millies a patre audivi et matre ego ipse, et sorore, et quampluribus aliis. Nec non ego, quia puerulus eram, quasi de brevi evigilans sommo, ipse vidisse tunc recordabar, superpositum me scilicet super ipsius altare; et insuper audivi. Unde clare videtur ad sancti gloriam hec mihi infirmitas accidisse, et quod de utero matris egressus et ad baptismatis fontem baiulatus, coramque plebano positus illo die sine mora, vidensque me, iis qui mecum venerant contribulibus admirans locutus est ita: “An nescitis quia qui creaturam tenet supra tot dies, sit excommunicatus?” Cui respondetur: “Hodie natus est”. Et semper, dum pater meus et mater carnales huic vite fuerunt annexi, me ad predicti beati festum annuatim cum cereo miserunt, nec non multoties mecum venerunt; et ad eius beati laudem, quod mihi dicebatur, dicere volo. Cum ego ab annis discretionis appeterem pro salute mea esse de ordine Minorum, ab iis qui me noverant et hoc eisdem palam erat: “Minime hoc esse debet quod tu sis de ordine Minorum, in quo taliter suas beatus Franciscus de ordine Servorum virtutes ostendit”. Unde ego non intelligens Dei dispensationem, non tamen beatum despiciens aut ordinem suum contemnes, sed ex devotione in pueruli animo concepta usque ad tempus mee ingressionis in ordine per unum mensem, iam a parentibus prefatis per duos annos transversos presenti vite relictus, ordinem appetivi intrari Minorum; sed ipsius beati meritis inspiratus, mediante unius viri sermone, hunc ordinem suum sum ingressus, licet improbus servus et infidelis, sub anno Domini m.ccc.xli, in vigilia sancti Andree, apostoli Domine nostri Iesu Christi, cui sit honor et laus perennis cum Patre et Spiritu Sancto in secula seculorum. Amen[79].

Dalla dichiarazione del frate senese si potrebbero trarre alcuni importanti caratteri della proposta religiosa dei frati: subalterna, per certi versi, a quella dei grandi ordini religiosi del tempo – della quale Benedetto c’informa di esserne attratto a tutti gli effetti – ma che in questa sua subalternità si dimostra capace di costruire una sua peculiarità. Risulta evidente come Benedetto parli del suo rapporto con i Minori in chiave concorrenziale, per rimarcare il fatto come le gesta

[79] Soulier (a cura di) 1902b, § 58.

attribuite a Francesco lo avessero spinto a entrare nell'ordine dei Servi di Maria, nonostante egli si fosse indirizzato prima verso l'ordine dei Minori. Questo del resto era lo scopo principale dell'agiografo, ossia cercare di convincere i fedeli di fare riferimento ai frati per le proprie esigenze spirituali, a tutti i livelli, tramite l'esempio di Francesco.

La chiamata in causa di un altro ordine religioso ebbe lo scopo di moltiplicare la potenza del messaggio trasmesso. Pertanto, Benedetto non ebbe l'intenzione di svalutare quella proposta religiosa – che rilega comunque a una 'devozione del suo animo fanciullesco' – anzi, la utilizza per rafforzare il suo nuovo proposito in quanto si evince dal passo come la *religio* minoritica era quella suscettibile di maggiore interesse agli occhi dello stesso Benedetto.

5.2 Tra eremo, convento e *studia*: formazione, libri e predicazione tra XIII e XIV secolo

Il ritardo per quanto riguarda la produzione agiografica dei frati potrebbe essere correlato, in parte, al lento processo di sviluppo di un sistema scolastico interno all'Ordine e d'inserimento nelle strutture universitarie dell'Occidente europeo. Questo fu indubbiamente uno dei principali caratteri di differenziazione tra la vicenda dei Servi di Maria e quella di altri ordini mendicanti (Predicatori, Minori, Saccati, Eremitani di sant'Agostino, Carmelitani) che videro nella formazione scolastica e universitaria uno strumento imprescindibile per veicolare la propria proposta religiosa[80].

Le ragioni di questa situazione non sembrano riconducibili alla cronologia di fondazione oppure alla vocazione eremitica dei primi Servi di Maria, che ritroviamo più o meno coincidenti nell'esperienza dei Saccati, i quali adottarono pratiche eremitiche e attribuirono all'educazione universitaria un ruolo rilevante nel plasmare la propria formazione culturale[81]. In questo senso, la pratica della predicazione fu uno dei principali elementi stimolatori che indusse i frati, che siano Predicatori, Minori o Saccati, a sviluppare in tempi relativamente brevi il settore degli studi e far partecipare i propri componenti alla vita accademica del tempo. Ciò non fu il caso dei Servi di Maria, i quali non sembrano esercitare la predicazione perlomeno fino agli inizi del XIV secolo, quando essa cominciò a diventare pratica comune all'interno della comunità.

Questa situazione ebbe modo di influire parecchio sul livello di attenzione dedicato dalla storiografia in merito ai temi legati alla vita culturale dei frati tra il secondo Duecento e il primo Quattrocento, soprattutto a fronte della penuria e della tipologia di fonti disponibili, come i *corpus* legislativi, i registri contabili, gli atti ecclesiastici e notarili: come precisato anche in precedenza, sono pochissimi i testi di natura teologica, letteraria, omiletica giunti fino a noi utilizzabili per analizzare in maniera sistematica le dinamiche culturali che caratterizzarono i frati durante il periodo considerato.

[80] Dolso 2021, pp. 237-244.
[81] Andrews 2006, pp. 194-198.

I contributi specificatamente dedicati al tema non sono molti e tutti hanno cercato di ripercorrere in maniera cursoria e sintetica l’evoluzione della formazione culturale dei frati e del loro sistema scolastico nel corso dei secoli XIII e XIV: se per quanto riguarda il secondo Duecento le fonti non ci dicono molto in merito, nel Trecento le notizie si moltiplicano fornendo dati di estremo interesse per tracciare un quadro ampio e complesso della loro vita culturale[82].

Del resto, non era affatto scontato che la primitiva *fraternitas* dedita a un regime di vita eremitico si sarebbe sviluppata in senso apostolico, anzi le disposizioni contenute nella *Ut religionis vestre* di Innocenzo IV del 1254 richieste dal priore Bonfiglio andarono nella direzione opposta, proibendo ai frati di esercitare alcune delle principali pratiche di apostolato adottate dai mendicanti e facendo emergere un forte contrasto all’interno del gruppo religioso. Dunque i connotati e le contraddizioni che caratterizzarono il nucleo primitivo, e poi successivamente l’*ordo* istituzionalizzato, sembrano aver avuto un ruolo determinante nel lento sviluppo del settore degli studi e della formazione culturale dei frati, le cui dinamiche evolutive e non sempre lineari potrebbero essere fondamentali nel definire il carisma e la proposta religiosa che il gruppo intendeva veicolare verso la società dell’Italia centro-settentrionale del XIII e XIV secolo.

5.2.1 La preparazione culturale dei frati

Le fonti in merito alla cultura dei primi frati intesa nella sua accezione individuale, ossia quell’insieme di cognizioni intellettuali acquisite in un determinato contesto ambientale e geografico tramite lo studio e l’esperienza[83], sono poche e non permettono di ottenere un quadro soddisfacente della situazione. Alcune informazioni si possono ricavare dalla *Legenda de origine Ordinis* che, come visto, ripercorre l’esperienza dei primi fondatori precisando numerosi particolari della loro vita ‘nel secolo’, seppure in un quadro cronologicamente avanzato. Come testimonierebbe un passo dell’opera i fondatori furono tutti nativi di Firenze e fecero parte della *mercantie ars*[84], ossia del ceto mercantile, una realtà sociale che, come ben noto, era estremamente attiva e variegata nella città del giglio del primo Duecento[85].

I frati della prima ora, tranne qualche eccezione, erano in maggioranza tutti di estrazione popolare legata al mondo artigiano, mercantile e professionista, come dimostrerebbe il profilo di Enrico di Baldovino analizzato in precedenza. Si tratta quindi di persone mediamente alfabetizzate e perfettamente informate delle dinamiche politico-economico cittadine: la cultura del mercante era fortemente incentrata sul mettere a frutto le proprie capacità gestionali nel commercio e

[82] Soulier (a cura di) 1897b, pp. 150-205; Rossi 1966, pp. 153-156; Branchesi 1992, pp. 53-60; Citeroni 1998, pp. 216-220; Toniolo 2003, pp. 101-106; Dal Pino 2009b, pp. 109-127; Citeroni 2009b, pp. 190 e sgg.; Frova 2013; Di Girolamo 2017, pp. 65-72.
[83] Internullo 2016, pp. 3 e sgg..
[84] Toniolo (a cura di) 1982, § 17.
[85] Pinto 2014.

nell'uso del denaro, oltre che sulle nozioni basilari necessarie per l'espletamento del mestiere, come il saper leggere, scrivere e far di conto[86].

Al pari di questa cultura di matrice prevalentemente laica occorre aggiungere una cultura religiosa sviluppata nel corso della frequentazione degli ambienti spirituali cittadini, specialmente quelli mendicanti, penitenziali e confraternali, contrassegnati di norma da pratiche cultuali codificate statutariamente e, quindi, espletate a cadenza regolare, quasi quotidiana[87].

Siamo di fronte a una cultura generale di radice prettamente urbana dove lo spazio cittadino e l'interazione sociale, sia per quanto riguarda il mestiere sia le pratiche religiose esercitate, occuparono un ruolo fondamentale nelle vite dei primi frati. Pertanto, essi rifiutarono questa condizione dal momento che decisero di trasferirsi presso il monte Asinario e perseguire un *modus vivendi* eremitico e cenobitico . Qui la socialità attiva della città lasciava il posto alla solitudine e alla preghiera, conservando tuttavia il carattere collettivo del gruppo.

Sul monte, i frati continuarono a espletare quelle pratiche cultuali ben conosciute nel corso della loro vita 'nel secolo' integrandole, tramite l'intervento del vescovo Ardingo, con l'adozione della regola di sant'Agostino e di alcuni statuti complementari non meglio specificati. Sicuramente non vi erano ancora tracce di un'attività di studio sistematica riguardanti le materie universitarie come la teologia, il diritto, la filosofia, anche perché libri e materiale scrittorio non sembrano trovare spazio all'interno del piccolo oratorio dedicato a Maria costruito sul monte con mezzi di fortuna. Nondimeno, i frati dimostrano di possedere una capacità di gestione delle cose terrene di alto livello, non disdegnando d'intervenire in prima persona nelle transazioni economiche che li riguardarono come a Città di Castello e Firenze[88].

I pochi dati a disposizione non permettono certo di tracciare un quadro completo sul livello culturale dei frati fino almeno agli anni Ottanta del XIII secolo, a ogni modo, il sapere specializzato, come per esempio quello teologico, sembra derivare unicamente dall'esterno e lo dimostrerebbe il caso di Filippo da Firenze.

Entrato nella comunità da laico nel 1254 secondo la *Legenda de origine Ordinis*, le agiografie trecentesche a lui dedicate gli attribuiscono concordemente una formazione culturale di rilievo acquisita prima dell'ingresso nell'Ordine: per esempio la *vulgata* riporta come egli fosse esperto in medicina e nella scienza teologica[89]. Più interessante l'episodio riportato dalla *legenda* arcaica, e poi ripreso in seguito dalla *vulgata*, concernente la rivelazione della cultura di Filippo in occasione di una disputa effettuata nel corso del ritorno da un viaggio. Egli, in compagnia di un altro frate, fu costretto a manifestare la propria erudizione a seguito dell'incontro con un chierico, il quale in seguito nella *vulgata* fu sostituito

[86] Sapori 1997; Greci 2013; Rosso 2018, pp. 201 e sgg..
[87] Cfr. Toniolo (a cura di) 1982, pp. 167 e sgg.. Cfr. in part. Dal Pino 1997g, pp. 471 e sgg..
[88] Noti i casi dei frati Cristiano e Alessio sui quali si veda Dal Pino 1972, II, pp. 209-210 doc. III 10, 221 doc. III 24.
[89] Montagna (a cura di) 1985, § 2; Soulier (a cura di) 1898b, § 1.

da due Predicatori. Gli attori e le circostanze mutano a seconda del testo, ma si tratta del medesimo messaggio trasmesso:

Legenda arcaica (1305 circa)

Cum servus quidem Dei ubique solicite pro elemosyna circuiret, contingit ut de Florentia cum sotio rediret et hospitium declinans in itinere curiosum quempiam clericum inveniret. Qui se coniunxit illis deseptans multa litteraliter cum eisdem. Sotius autem viri Dei, cum esset presbiter, dogam gramatice ignorabat. Unde factum est ut ille clericus fratribus insultaret. Hec autem videns vir Dei Philippus, turbatus est et apperiens os suum multa cum ipso gramatice disputavit. Et que hiis curiose protulerat, pro sotio reseravit. Progredientibus autem locum, ait fratri suo: *Rogo igitur te, pater, ne cui me dicas scire quidcquam*. Abeuntibus autem illis, hec ille nutu Dei noluit occultare, sed coram fratribus et secularibus ipsum studuit publicare. Preerat autem illis tunc temporis, qui vocabatur Totusbonus. Qui cum hec omnia audisset et rei veritatem comperisset, immenso gaudio repletus est precepitque ipsum illico, licet invictu, presbiterum ordinari[90].

Legenda vulgata (1375-1380 circa)

Cum autem per aliquod tempus cuncta hec perageret, placuit Altissimo respicere et fratribus dicti ordinis sapientiam tanti viri ad illuminationem totius ordinis manifestare. Unde factum est, ut ipse ex obedientia salutari pergeret versus Senas cum quodam fratre, nomine fratre Victore. Et ipsis proficiscentibus obviaverunt duo religiosi de ordine Predicatorum, venientes de Alemania, habitum istum deferentes, qui mimium sunt mirati hos fratres videntes. Ex qua admiratione mox cum beato Philippo colloquium habuerunt, obnixe petentes, cuius vite et ordinis habitum deportarent. Quibus vir Dei cum omni humilitate et sapientia ineffabili sic respondens ait: *Si genus queritis, de hac patria exhorti sumus; si conditionem, Servi vocamur Virginis gloriose, cuius viduitatis habitum deportamus; vitam autem facimus a sanctis apostolis constitutam*, *secundum regulam doctoris sanctissimi Augustini vivere non tardamus*. Et sic ad invicem fabulantes, ad questiones validas devenerunt. Quibus vir Dei cum omni audatia respondebat, ostendens de omnibus veram fidem cum multis auctoritatibus et sanctorum exemplis penitus adprobatam. Hiis vero peractis, quilibet suam viam perrexit.
Socius autem beati Philippi dixit beato Philippo: *O frater, quare cum receptus fuisti ad ordinem, nihil dixisti te scientias possidere, cum sapientibus careamus; et tu ad presens cum illis fratribus sis tam subtiliter declaratus? Certe dico tibi, quia hodierna die lumen scientie est in nobis exortum.* Tunc beatus Philippo cum flexis genibus exorabat, quatinus sibi amore Dei placere deberet, ne hoc alicui propalaret. Cum autem ambo Florentiam redissent, mox socius viri sancti inter ceteros proclamavit, et qualiter beatus Philippus

[90] Montagna (a cura di) 1985, § 5.

> cum illis forensibus se habuerit omnibus revelavit. Ex quo omnes gaudio sunt repleti et beatum Philippum in clericum statuerunt, et eum gradatim ad sacros ordines promoverunt[91].

La modifica attuata dall'autore della *vulgata*, che aveva ben presente il passo riportato dall'arcaica, offre un dato molto interessante. Se nel 1305 circa Filippo si dovette confrontare con la cultura di un chierico, che i frati verosimilmente aspiravano a raggiungere e a superare, alla fine del XIV secolo gli interlocutori divennero due Predicatori, quindi figure appartenenti al ceto religioso mendicante e principali elaboratori della scienza teologica e filosofica nel corso dei secoli XIII e XIV[92]. Si tratta di un passaggio molto importante dal quale emerge il mutamento culturale dell'Ordine che, da una formazione di stampo secolare acquisita nel secondo Duecento, era in procinto di recepire e fornire ai propri frati il sapere trasmesso dai maestri mendicanti.

In entrambi i passi s'intende non solo esaltare la cultura di Filippo, che si distingue in maniera netta rispetto a quella degli altri frati, ma anche la sua umiltà nel celarla ai propri superiori. Una volta svelata, nel passo della *vulgata* il compagno di viaggio gli chiede il motivo per il quale decise di non riferire nulla in merito alla propria erudizione al momento del suo ingresso nell'Ordine, ammettendo in tal modo come la comunità fosse carente di '*sapientes*', ossia di frati dotti. La cultura del beato, oltre che essere una caratteristica nobilitante della sua santità, dal punto di vista dei frati sembra essere concepita come un attributo a loro estraneo, lasciando trasparire come la componente laica, e dunque meno dotta, fosse maggioritaria e prevalente.

Su questo punto occorre evidenziare che per quanto riguarda il secondo Duecento, l'unico testo narrativo composto dai frati di cui abbiamo notizia risulta attribuito proprio a Filippo: si tratta come visto di un libello intitolato *De origine Ordinis*, i cui nuclei principali, secondo l'analisi dettagliata di Dal Pino, furono ripresi ampiamente dall'autore finale della *legenda* sulle origini. Stando ai contenuti di queste parti, l'autore (Filippo) dimostrerebbe una solida cultura teologica e una conoscenza rilevante del testo biblico, prendendosi carico in prima persona di trasmettere ai posteri la memoria del proprio Ordine[93].

La vicenda di Filippo si pone in un contesto di transizione molto importante come quello del generalato di Jacopo da Siena (1257-1265) che, lo ricordiamo, era iniziato con l'atto significativo di richiedere presso la curia l'annullamento della *Ut religionis vestre* del 1254 che sanciva il divieto ai frati di confessare e seppellire i laici, e di ammettere donne agli uffici divini. Fu un punto di svolta anche per la formazione culturale dei frati e dei futuri professi, ai quali ora veniva richiesta una competenza elevata in materia dell'ufficio divino nei suoi differenti aspetti. Fu la

[91] Soulier (a cura di) 1898b, § 8-9.
[92] L'importanza data all'episodio traspare anche dalla *Legenda de origine Ordinis*. Cfr. Toniolo (a cura di) 1982, § 57.
[93] Cfr. Dal Pino 1972, I, pp. 239 e sgg.; Montagna 1988a; Soulier (a cura di) 1898c, p. 171.

prima fase del processo di clericalizzazione della *fraternitas*, affermatosi in seguito, non a caso, durante il generalato di Filippo da Firenze.

I frati presbiteri crebbero in maniera rilevante e a loro furono affidate anche chiese parrocchiali esistenti, come nel caso di San Clemente a Siena, San Jacopo a Foligno e San Marco a Todi. Come testimonierebbero le *Constitutiones* degli anni 1290-1291, i frati furono ancorati almeno fino alla fine del XIII secolo a un sapere ritenuto sufficiente al buon espletamento degli uffici quotidiani, derivante quindi prevalentemente dalle conoscenze pregresse all’entrata dell’Ordine del singolo frate oppure acquisite nelle scuole canonicali o mendicanti locali, non sicuramente nelle grandi università[94].

Nelle *Constitutiones* sono riscontrabili solo alcuni cenni riguardanti l’attività di studio dei frati. Nel capitolo *De vestitu* del testo edito alla fine dell’Ottocento da Peregrine M. Soulier si fa esplicita menzione di uno *studium Parisiense*, al quale doveva essere destinata annualmente una somma di due tornesi proveniente dal *peculio* dei frati. Tuttavia, come ben sottolineato da Dal Pino, dovrebbe trattarsi di un’interpolazione posteriore, non solo perché le prime attestazioni di una disposizione del genere e della presenza di frati studenti a Parigi risalirebbero agli inizi del Trecento ma, soprattutto, poiché in alcuni esemplari del testo la disposizione risulta mancante[95].

Un riferimento originale agli *studia* lo si trova nel capitolo XIV intitolato *De recipienda* dove fu prescritto quanto segue:

> Nullus etiam recipiatur ad ordinem nostrum, nisi in conventu terre unde est oriundus, exceptis locis terrarum ubi retinetur studium generale propter scolares forenses, nisi de consensu et voluntate conventus illius terre unde est ipse, si fratres habent locum in terra illa, vel de licentia speciali prioris generalis[96].

Al riguardo della disposizione, riportata in tutti gli esemplari disponibili delle *Constitutiones*, ci si potrebbe chiedere se per ‘*studium generale propter scolares forenses*’ s’intenda la sede di studio principale dell’Ordine, che accoglieva i frati studenti provenienti dagli altri conventi, oppure la grande università come per esempio Bologna, Parigi, Oxford, Napoli, la quale attirava, appunto, gli *scolares*

[94] Per alcuni contesti locali cfr. Czortek 2016, pp. 63-100; Pegoretti 2020.
[95] Soulier (a cura di) 1897a, p. 39, «*Omni anno dentur cuilibet fratri pro suis indumentis duo floreni aurei, quos teneatur expendere in indumentis sine aliqua diminutione; et qui contra fecerit, residuum denariorum auferatur ab eo. Duo vero turonenses qui dabantur singulis fratribus ultra duos florenis aureos, convertantur in studium Parisiense; et solvantur quando solvuntur indumenta. Et quilibet provincialis in sua provincia recolligat dictos turonenses et portet eos secum ad capitulum*». Si veda Dal Pino 1972, I, pp. 1063, 1212-1213, 1285, 1322; BNCF, *Conventi Soppressi*, *E.VII.1697*, c. 24v, *Fondo Nazionale*, *II.X.32*, c. 12v. L’esemplare conservato nel fondo *Conventi Soppressi* risulta conosciuto dal Soulier, mentre il secondo risulta sconosciuto. Cfr. Soulier (a cura di) 1897a, p. 10-17. Nonostante questo, studi recenti danno ancora per scontato tale notizia. Si vedano Casalini (a cura di) 1995, p. 57, Citeroni 2009b, p. 190; Di Girolamo 2017, p. 67; Bertazzo 2017, pp. 102-103.
[96] Soulier (a cura di) 1897a, p. 40.

forenses da tutta Europa[97]. Per quanto riguarda la prima ipotesi, vari indizi indicherebbero una discreta attività di studio svolta presso il convento di Borgo San Petronio di Bologna negli anni Novanta del Duecento (forse riflesso del fermento culturale che allora caratterizzava l'ambiente universitario locale) tale da indurre a ipotizzare l'esistenza di uno *studium* in fase embrionale[98].

Pertanto, solo a partire dal Trecento si potrà parlare dell'istituzione di veri e propri *studia*, poiché per definire tale una sede conventuale occorreva la presenza stanziale di un *lector*, ossia una figura giuridicamente riconosciuta il cui compito principale era quello d'impartire lezioni di teologia e filosofia ai frati[99]. Per quanto riguarda i Servi di Maria, l'incarico di lettore risulta attestato dalle fonti solo a partire dal 1304, il che presupporrebbe l'inesistenza di *studia* riconosciuti tali fino a quella data o agli anni immediatamente anteriori.

Dunque, la seconda ipotesi appare più credibile ma non meno significativa per il tema affrontato, ossia che con il termine *studium generale* utilizzato nelle *Constitutiones* ci si riferisca in generale allo *Studium* inteso come università. Difatti, dalla disposizione si percepisce un'attenzione particolare verso l'accoglienza nell'Ordine di studenti forestieri frequentanti gli *studia generalia* presenti in Italia che potevano essere quelli di Bologna, Arezzo o Siena, tutti contesti urbani dove i frati ebbero modo di consolidare la propria posizione[100]. Inoltre, si tratta di un ulteriore indizio di come la cultura dei frati fosse ancora plasmata all'esterno della comunità e di come stesse emergendo l'esigenza a livello di gerarchia di ingrossare gli effettivi con persone provviste di una solida formazione culturale.

Di un sistema scolastico interno non si ha ancora traccia nelle *Constitutiones* così come di programmi di studio organizzati che i frati avrebbero dovuto seguire. Nel testo ci si limita a pochissimi riferimenti in merito: nel capitolo *De novitiis* si stabilisce l'affidamento degli aspiranti frati a un maestro, il quale aveva il compito di impartire loro delle prime nozioni rudimentali riguardanti la vita religiosa dell'Ordine e la disciplina, mentre per tutto il tempo del noviziato essi avevano l'obbligo di studiare diligentemente la salmodia e l'ufficio divino[101].

L'ultima notizia al riguardo concerne i chierici, i quali dovevano aver già acquisito le competenze necessarie nel canto e nella grammatica al momento della loro professione. Quindi, la formazione richiesta era limitata all'orizzonte liturgico, principale attività esercitata dai frati, come si evince dalla precoce produzione di antifonari e soprattutto dal primo capitolo delle *Constitutiones*, interamente dedicato agli atti di riverenza nei confronti della Vergine Maria[102].

[97] In sintesi cfr. Silanos 2009.
[98] Dal Pino 1972, I, pp. 1064, 1159; Branchesi 1992, pp. 54-55, 58-59; Dal Pino 2009b, pp. 112-114.
[99] Si veda il caso degli Eremitani di sant'Agostino in Monetti 2009-2010 e dei Minori in Fontana 2012.
[100] Stella 2012; Nardi 1996, 2019. In generale si veda Rosso 2021.
[101] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 40, 41, «*Prior novitiis magistrum diligentem ad instructionem eorum preponat, qui eos de ordine doceat.* [...] *Item novitii infra tempus sue probationis in psalmodia et divino officio studeant diligenter*». Cfr. Di Girolamo 2017, p. 68.
[102] Branchesi 2001; Di Domenico 2009a.

Invece, per quanto riguarda la grammatica, si trattava di una materia necessaria per la formazione dei frati, soprattutto se il loro reclutamento avveniva tra i ceti popolari meno alfabetizzati come nel caso anche di altri ordini religiosi quali i Minori, gli Eremitani di sant’Agostino e i Carmelitani[103]. Per quanto concerne i Servi di Maria, era insegnata da maestri laici esterni (del resto questo accadeva anche per altri Ordini), nonostante la legislazione stabilisse che «*nullus frater nostri ordinis aliquem extrinsecum teneat ad docendum, ne mores ordinis corrumpantur, sine licentia generalis*»[104].

Dalle poche notizie che si possono trarre dalle *Constitutiones*, emerge uno stato culturale dell’Ordine in linea con la tipologia di proposta religiosa promossa dai frati. L’incapacità di veicolarla tramite una sistematica attività di predicazione per ragioni intrinseche alla condizione comunitaria (si pensi alla dipendenza nei confronti dell’autorità episcopale) indusse i frati a valorizzare il canale liturgico, e dunque lo studio della salmodia e dell’ufficio divino. Questo non significava che la condizione della maggioranza dei frati fosse quella di *illitterati*, anzi, abbiamo visto come numerosi esponenti dell’Ordine alla fine del Duecento avessero acquisito una formazione teologica non trascurabile.

Al riguardo, il mancato inserimento di una rubrica ‘*De studio*’ nelle Costituzioni, sul modello del *corpus* legislativo dei Predicatori, potrebbe trarre in inganno in quanto la troviamo assente anche nelle *Constitutiones* narbonesi del 1260 dei Minori, nonostante essi fossero caratterizzati da un maggiore impegno apostolico e dalla presenza tra le loro file di un numero rilevante di maestri e baccellieri in teologia[105].

Anche nella legislazione di altri Ordini dalla primitiva vocazione eremitica, come per esempio quelli dei Carmelitani e gli Eremitani di sant’Agostino, le notizie sulla formazione culturale dei frati risultano alquanto scarne fino almeno agli anni Settanta e Ottanta del XIII secolo, malgrado avessero anche loro ottenuto numerosi privilegi apostolici dal papato[106]. Certamente, il dominio acquisito dai Predicatori e dai Minori nel corso del Duecento nel campo della predicazione e all’interno degli ambienti universitari, rafforzatosi ulteriormente in seguito al concilio di Lione del 1274 a danno dei Saccati, ha indubbiamente rallentato lo

[103] Cfr. il caso dei Minori in Dolso 2001.

[104] Soulier (a cura di) 1897a, pp. 40, 45; Soulier (a cura di) 1898c, pp. 166, 167, 179, 188; Casalini (a cura di) 1995, pp. 74, 75, 1998, p. 180; Dal Pino 2009b, p. 90. Le prime attestazioni risalgono a partire dal 1288 e riguardano conventi come Orvieto, Firenze, Siena: si tratta di partite di registro che riportano i pagamenti effettuati ai maestri. L’ammontare della spesa poteva essere alquanto sostenuto: nel 1299 il salario annuale del maestro Pietro *laudensis*, insegnante di canto presso il convento di Firenze, era di ben ventiquattro fiorini d’oro. L’alto costo delle prestazioni dei maestri indusse il priore generale, la maggioranza delle volte, a provvedere in prima persona del loro saldamento in denaro, fatto che testimonierebbe come la formazione dei frati fosse una delle principali preoccupazioni della gerarchia. Sull’insegnamento della grammatica in generale cfr. Maierù 1978, pp. 318-320, 2002, pp. 17-20; Rosso 2018, pp. 209 e sgg.; Frova 2020.

[105] Barone 1978, pp. 229-230, 235; Citeroni 1998, pp. 216-217; Citeroni 2009b, p. 190.

[106] Maierù 1978, pp. 309-311; Hackett 2002; Boaga 2002.

sviluppo culturale degli altri ordini mendicanti usciti non proprio indenni dall'assise conciliare, a partire dagli stessi Carmelitani e Eremitani[107].

In proposito, non pare un caso che i frati mendicanti, la cui esistenza era stata messa in discussione a Lione, siano stati caratterizzati da una repentina crescita nel settore degli studi tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo. Per i Servi di Maria emerge un quadro esemplificativo della fase di transizione che stavano caratterizzando alcune esperienze mendicanti in quel frangente: da consociazione formata prevalentemente da laici e da sacerdoti non certo definibili come 'dotti', si stava progressivamente popolando di chierici dotati di una cultura di alto profilo, come nei casi di Angelo da Montepulciano, Bonaventura da Pistoia, Lamberto da Prato.

Frati professi negli anni 1275-1290, e dunque della terza generazione, probabilmente svolsero gli studi a Bologna negli anni Settanta e Ottanta del XIII secolo presso il convento di Borgo San Petronio, senza tuttavia ottenere alcun titolo accademico. Ognuno di loro ha ricoperto incarichi di rilievo sia all'interno del proprio Ordine sia, soprattutto, nell'ambiente delle curie episcopali: Lamberto da Prato fu penitenziere di Uberto, vescovo di Bologna, negli anni 1304-1306, Bonaventura da Pistoia fu incaricato nel 1306 da Ildebrandino, vescovo di Arezzo, di sovrintendere allo sviluppo della comunità femminile fondata da Agnese da Montepulciano (poi presa in cura dai Predicatori), mentre Angelo da Montepulciano fu eletto vicario ed economo della diocesi di Chiusi durante il periodo di vacanza della sede negli anni 1313-1314. Siamo di fronte quindi a chierici dotati di considerabili competenze gestionali negli uffici a carattere amministrativo ma anche di una cultura teologica non trascurabile capace di produrre opere agiografiche e di esegesi biblica di un certo rilievo[108].

Il profondo mutamento in atto lo si evince anche da alcuni passi della *legenda* arcaica, in parte riportati in precedenza: l'autore racconta come l'ammissione agli ordini sacri di Filippo era avvenuta in conseguenza della manifestazione della sua erudizione, che come visto fu resa necessaria dopo l'incontro con un chierico il quale si era messo a offendere il suo compagno presbitero perché inesperto delle scienze grammaticali. Lo stato di *presbiter* non solo confaceva al grado di cultura

[107] Per i Carmelitani l'attività di studio si affermò solamente negli inizi del XIV secolo. Cfr. Smet 1989, pp. 66-70.

[108] Lamberto da Prato fu priore conventuale di Siena e Firenze, e provinciale di Tuscia e Romagna, Bonaventura fu priore a Orvieto, Montepulciano, Bologna e Pistoia, mentre Angelo da Montepulciano fu priore presso il convento di provenienza e provinciale di Tuscia tra il 1317 e il 1320, oltre che *socius* dei priori generali Andrea Balducci da Borgo Sansepolcro e Pietro da Todi. Tutti e tre furono nominati procuratori dal capitolo generale di Pistoia dell'agosto 1300 al fine di occuparsi dell'*affaire* del monastero di Sant'Elena. Si ipotizza che Lamberto da Prato abbia scritto la *legenda* 'arcaica' di Filippo da Firenze e quella di Gioacchino da Siena, mentre vengono attribuite ad Angelo da Montepulciano delle *Glosse super Levitici* e una non meglio specificata *Cronica* dell'Ordine. Cfr. Taucci 1934-1936b; Serra 1969; Dal Pino 1972, I e II, *s. v.*; Montagna (a cura di) 1985, pp. 58-61; Dal Pino 2009b, pp. 112-113; Carletti 2020a, pp. 63-65. Per quanto riguarda Bonaventura da Pistoia, secondo Niccolò Manetti (un frate pistoiese vissuto nel Quattrocento), egli avrebbe scritto un trattato *De gratia*, al tempo conservato autografo presso la biblioteca del convento di Siena e andato verosimilmente perduto in seguito agli incendi e distruzioni accadute nel corso del Cinquecento: Morini (a cura di) 1905, p. 178.

posseduto da Filippo, sottolineando in tal modo il nesso tra *status* clericale e conoscenza ma, come riporta la *legenda* stessa, lo fece mutare in meglio fin da subito[109]. Dunque il diventare sacerdote era considerata una condizione nobilitante del frate ma solo se accompagnata da una cultura all’altezza.

L’impreparazione dei chierici, come nel caso del compagno di Filippo, fu un problema che sorse in seguito all’incremento dell’impegno apostolico dei frati subito dopo la fase di ristrutturazione dell’Ordine degli anni 1286-1290. In questa dinamica favorita dalla curia rientrerebbe anche l’istituzione di un percorso di studi approfondito per i frati che si dimostravano inclini alla carriera scolastica.

A supportare questo processo furono verosimilmente i cardinali Latino Malabranca, Matteo d’Acquasparta e Niccolò da Prato, appartenenti agli ordini dei Minori e dei Predicatori e protettori dell’Ordine tra il 1286 e il 1304. L’indirizzo adottato era quello di perseguire una politica di omologazione delle strutture dei numerosi gruppi religiosi sorti nel corso del XIII secolo a quelle dei due principali ordini mendicanti, dopo che essi furono preservati dalle disposizioni del concilio del 1274. Nel caso dei Servi di Maria, le *Constitutiones* redatte sul modello di quelle dei Predicatori risulta un indizio significativo in questo senso e non sembra un caso isolato. A questo occorre aggiungere i riferimenti a importanti protagonisti delle vicende dei due Ordini presi a ‘modello’, come Francesco, Domenico o Pietro da Verona, contenuti nella produzione agiografica dei frati.

Al netto di questo l’inserimento dei frati nel mondo universitario significava anche l’istituzione da parte della gerarchia di un percorso scolastico interno, necessario al fine di fornire loro un’adeguata preparazione per accedere soprattutto alla facoltà teologica di Parigi. Certamente, tutto sembra compiersi in quel torno di anni per poi affermarsi in maniera evidente dopo la *confirmatio* definitiva del 1304, vero e proprio momento spartiacque. In quell’anno si ha la prima testimonianza dell’esistenza di frati lettori capaci di impartire lezioni ai confratelli[110], la cui figura sembra fin da subito valorizzata. Nel 1310 a coloro scelti dal capitolo generale per tenere letture in qualsiasi materia nei conventi si assegnava un fiorino d’oro erogato dal convento di provenienza e due da quello dove essi detenevano la cattedra[111].

In questo stesso periodo emergono anche le prime attestazioni di frati possessori del titolo di baccelliere in teologia, come fu il caso di Vitale da Bologna nel 1318[112]. Tuttavia, non si hanno ancora notizie di frati maestri: in questo senso

[109] Montagna (a cura di) 1985, § 5-6.

[110] Soulier (a cura di) 1898a, p. 12. La disposizione prevedeva che i «*fratres qui deputati sunt annuatim per capitulum generale ad legendum fatribus in quacumque facultate,* [...] *Et quod teneantur venire ad capitulum omni anno, expensis conventus in quo legunt, nisi remanerent de licentia prioris generalis vel provincialis pro evidenti et manifesta causa. Et quod possint dare voces in capitulo generali, sicut priores et alii discreti ad capitulum venientes. Et quod non teneantur portare pecuniam pro expensis capituli generalis*». Cfr. Dal Pino 2009b, p. 112.

[111] Soulier (a cura di) 1898a, p. 16, «*Item statuimus, quod lectoribus per generale capitulum ordinatis ad legendum in aliqua facultate, pro suis indumentis unum florenum aureum ordo solvat, et conventus in quo legerit solvat duos.*». Si veda Dal Pino 2009b, p. 115.

[112] ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 189/6777, cc. 20v, 22r. Cfr. anche Prunai 1950, in part. pp. 68-69, 69, 70, 73, 78.

rimangono forti dubbi in merito all'appartenenza all'Ordine di un certo Guglielmo da Francoforte, maestro in teologia, come vorrebbe il Giani sulla base di un'iscrizione funebre del 1318 presente nel cimitero del duomo di Salisburgo[113].

Durante il generalato di Andrea da Borgo Sansepolcro si consolidarono le premesse riscontrate negli ultimi decenni del XIII secolo concernenti lo sviluppo della formazione interna dei frati, ma solo a partire dal governo di Pietro da Todi le fonti disponibili ci permettono di ricostruire un quadro maggiormente articolato, frutto di un ulteriore sforzo da parte della gerarchia nello sviluppare il settore dell'apprendimento.

Dai decreti capitolari cominciano a trasparire notizie in merito alla tipologia di studi intrapresi dai frati. In occasione del capitolo generale di Montepulciano del 1316, fu stabilito che «*nullus frater ordinis nostri, cuiuscumque sit conditionis et status, deinceps sub aliquo doctore studere presumat in iure canonico vel civili sine licentia capituli generalis, ne studia ordini nostro magis proficua impediri valeant propter studium iuris canonici vel civilis. Et qui contra fecerit, ipso facto sententiam excommunicationis incurrat*»[114], mentre in quello di Bologna del 1320 fu decretato quanto segue:

> Circa studentes in quacumque facultate volentes curam aliquam adhibere, ut et ipsi noscant tempus quod ipsis preficimus ad studendum, volumus et mandamus ut deinceps studentes aliqui in gramatica, logyca vel physica, nisi per spatium trium annorum in supradictis studiis non morentur. Et qui in fine pretaxati temporis non fuerit suffitiens ad audiendum scientiam altiorem, inferiori et superiori scientia sit privatus, et deinceps per prelatum aliquem preter generalem in studio non ponatur. Et ut studio amplius intendere valeant, volumus quod priores eosdem studentes ab oneribus conventuum sublevare studeant, quantum possunt[115].

Per quanto riguarda il decreto del 1316, interessante notare come alcuni frati frequentassero la facoltà di diritto (*sub aliquo doctore*). Si tratta probabilmente di quella di Bologna, dove furono acquisiti dal convento alcuni libri come le *Decretali* di Gregorio IX, testo cardine per affrontare il percorso di studi in diritto canonico; nel decreto si parla anche di diritto civile, le cui nozioni erano indispensabili al fine di affrontare le numerose liti e controversie in materia di beni mobili e immobili che potevano sorgere tra i frati e i diversi soggetti urbani.

Probabilmente con tale divieto si voleva indurre i frati a concentrarsi prevalentemente su materie considerate maggiormente utili e proficue per l'Ordine come la teologia, sulla scia delle proibizioni in merito allo studio del diritto e della medicina – discipline ritenute non confacenti allo stato dei religiosi regolari

[113] Cfr. Giani 1719, I, p. 241 e Branchesi 1992, p. 54. Si tratta di una notizia abbastanza dubbia, soprattutto perché l'unico riferimento che potrebbe collegare il maestro ai Servi di Maria risulta abbastanza generico. A ogni modo il nome non appare nel repertorio dei maestri in teologia del XIII secolo approntato in Glorieux 1933, II, pp. 355-356.
[114] Soulier (a cura di) 1898a, p. 18. Si veda Dal Pino 2009b, pp. 115-116; Di Girolamo 2017, pp. 68-69; Bertazzo 2017, pp. 101-102.
[115] Soulier (a cura di) 1898a, p. 20. Cfr. Dal Pino 2009b, p. 116; Citeroni 2009b, pp. 190-191.

(*religiosi professi*) – decretate dai concili di Clermont del 1130, di Reims II del 1131, del Laterano II del 1139 e di Tours del 1163 (in un contesto di lotta all'eresia catara), la cui formulazione fu poi ripresa nelle Decretali di Gregorio IX del 1234[116]. Il motivo principale non era quello di scongiurare la scelta della carriera ecclesiastica da parte dei frati come riterrebbe Dal Pino, che di fatto fu intrapresa spesso se consideriamo gli scarsi effettivi comunitari, ma probabilmente di sopperire alla mancanza di lettori in teologia e predicatori adeguati[117].

Il bisogno impellente di frati adeguatamente formati lo si avverte anche nel caso del decreto del 1320, quando fu stabilito che i percorsi di studi preparatori in grammatica, logica e fisica dovevano essere completati entro tre anni. In seguito, il frate era costretto – sotto pena di vedersi privato della carriera studentesca – a proseguire gli studi superiori, facendo riferimento probabilmente al percorso di studi teologici da intraprendere presso uno *studium generale* dell'Ordine. L'obbligo di studiare le materie del *trivium* (arti liberali), come vigeva per esempio presso i Predicatori, non valeva per tutti i frati ma solo per quelli selezionati dal priore conventuale o provinciale, conferendo a tali materie esclusivamente un valore propedeutico per gli studi superiori[118].

Dal punto di vista della geografia degli *studia*, a giudicare dalla lista dei frati lettori presenti al capitolo generale di Bologna del 1336, il sistema scolastico interno sembra essersi consolidato e ramificato nel corso dei primi decenni del Trecento, al contrario di quanto emerge dallo studio di Mariano D'Alatri concernente il panorama geografico degli *studia* mendicanti in Italia, il quale, sulla scorta dei dati ricavati da Dal Pino, traccia un quadro a dir poco desolante della situazione dei Servi di Maria[119].

Al capitolo bolognese, si registra la presenza di nove lettori di stanza presso sette conventi diversi: Marco da Siena a Siena, Andrea da Todi a Castel della Pieve, Giovanni da Città di Castello e Vitale da Bologna presso il convento di Borgo San Petronio di Bologna, Giovanni Nucci da Siena presso quello di San Giuseppe sempre a Bologna, Andrea da Montepulciano a Milano, Filippo da Castel della Pieve e Francesco da Faenza a Venezia e Michele da Todi a Todi. Occorre evidenziare come l'assemblea, celebrata in un clima di alta tensione interna, fosse stata disertata da quasi la metà dei rappresentanti dei conventi allora esistenti, tra cui quello di Firenze presso il quale si ha notizia che due lettori insegnavano rispettivamente teologia (Francesco da Forlì) e filosofia (Angelo da Borgo Sansepolcro), e quello di Verona dove in un atto del capitolo conventuale del 1326 compare tra i partecipanti un certo Francesco *lector*[120].

Per quanto riguarda i conventi di Bologna, Venezia e Firenze presso i quali risultano attivi due lettori si potrebbe già parlare di *studia generalia*, nei quali i

[116] Mansi 1901-1927, vol. 21, coll. 438-439, 459, 1179; García y García A. *et al.* (a cura di) 2013, p. 107; Friedberg 1881, II, col. 658, III.L.III.
[117] Dal Pino 2009b, pp. 113-114, 115-116. Sullo studio del diritto si veda García y García 1994, pp. 204-208, 212-213.
[118] Maierù 1978, p. 315; Verger 1987, p. 118; Mulchahey 2002.
[119] D'Alatri 1978, in part. 71-72.
[120] Sull'atto del 1336 mi permetto di rinviare a Carletti 2020a, pp. 35-37. Sul lettore del convento di Verona cfr. Citeroni 1998, p. 373 II/14.

frati più dotati provenienti dalle diverse provincie dell'Ordine convergevano al fine di seguire i corsi avanzati di teologia e filosofia. Invece, a Siena, San Giuseppe di Bologna, Castel della Pieve, Todi, Milano e Verona furono istituiti i cosiddetti *studia particularia*, nei quali i frati provenienti da zone periferiche delle province di Lombardia, del Patrimonio di San Pietro e delle Venezie avevano la possibilità di seguire un percorso di studi approfondito.

Se dovessimo fare una valutazione oggettiva in proporzione all'espansione della comunità, nove centri d'insegnamento sui cinquantuno insediamenti circa presenti in Italia centro-settentrionale, rivelano una notevole organizzazione a livello locale che non sembra corrispondere alle scarse indicazioni in merito contenute nella produzione normativa a livello centrale. Alla luce di questo, risulta comunque difficile asserire che la maggioranza delle decisioni riguardanti l'organizzazione degli *studia* locali fossero prese in sede di capitolo provinciale, anche perché, per quanto ci riguarda, la conservazione degli atti capitolari per i secoli XIII e XIV risulta nulla. Pertanto, possiamo dire che anche nel caso della legislazione generale dei Minori i riferimenti in tal senso sono pochissimi, così come anche in quella provinciale[121].

Un'analisi prosopografica dei lettori ha fornito dati interessanti in merito al loro *cursus studiorum*. Quasi tutti effettuarono soggiorni abbastanza lunghi presso i conventi di Bologna, Firenze o Venezia dove probabilmente approfondirono gli studi delle arti liberali e della teologia. Alcuni di loro come Vitale da Bologna, Giovanni da Città di Castello e Giovanni Nucci da Siena (quindi non tutti), intrapresero in seguito un percorso accademico a Parigi, ottenendo il titolo di baccelliere ma non ancora quello di maestro.

Questo è forse imputabile al bisogno impellente d'impiegare i frati graduati nell'attività amministrativa e di apostolato in Italia. Infatti, la maggioranza di loro ricoprirono incarichi di una certa rilevanza, segno di come Pietro da Todi decise di puntare sulle loro capacità comunicative e la loro abilità retorica soprattutto in occasione della fondazione e gestione degli insediamenti: per esempio, questo accadde per Verona nel 1324, Genova nel 1327 e Ferrara nel 1339[122].

5.2.2 L'inserimento nelle università

A partire da questo periodo, lo sviluppo della preparazione culturale dei frati si confonde con il loro inserimento negli ambienti universitari dell'Occidente europeo. Occorre evidenziare come questo coincida anche con le prime testimonianze del maggior impegno da parte dei frati nel campo della predicazione, la cui pratica era ancora sottoposta alla giurisdizione episcopale.

La repentina conversione delle strutture comunitarie verso un sistema scolastico sul modello mendicante basato sugli *studia* conventuali e generali si afferma in parallelo con l'espansione territoriale e numerica dell'Ordine[123]. Un

[121] Barone 1978, p. 246
[122] Profili biografici dei frati citati in Carletti 2020a, pp. 77-79.
[123] Dal Pino 1997b, pp. 40-44, 50-51; Dal Pino 2009b, pp. 106-107; Dias 2009, pp. 331-338.

passaggio fondamentale lo si evince a partire dal generalato di Andrea da Borgo Sansepolcro: negli anni 1303-1304 abbiamo infatti le prime notizie di frati che intrapresero un percorso accademico presso la facoltà teologica dell'università di Parigi.

In una memoria del 1303 delle *Ricordanze* del convento di Firenze, Clemente da Firenze viene citato come '*scolarus parisiensis*'. L'importanza data al suo *cursus* scolastico si evince da un'ulteriore memoria dell'anno successivo che riporta come alcuni suoi confratelli rinunciarono a una parte della propria quota semestrale per gli indumenti al fine di sostenere al meglio i suoi studi. La concessione di quel denaro, se da un lato potrebbe essere indizio dei costi elevati della trasferta e del soggiorno a Parigi, dall'altro confermerebbe il fatto che i frati si trovassero in una situazione del tutto nuova, non ancora regolata dal punto di vista statutario e nemmeno da una prassi consolidata come poteva essere il sostegno finanziario diretto da parte del priore generale, come di fatto avveniva per il pagamento dei maestri laici[124].

Dunque, la *novitas* dell'invio dei frati a Parigi ci induce a rilevare come essa coincida cronologicamente con la *confirmatio* dell'11 febbraio 1304. In questo caso, ci sarebbe da porsi il quesito se questo passaggio fu intrapreso su esclusivo volere dei soggetti ecclesiastici oppure se fu una scelta deliberata da parte della gerarchia dell'Ordine: le poche fonti disponibili non ci forniscono risposte esaurienti in merito, tuttavia si potrebbe affermare che esso rientrasse in quella generale strategia di omologazione favorita dalla curia nei confronti degli altri ordini mendicanti menzionata prima, la cui presenza negli ambienti universitari si era consolidata nel corso del XIII secolo. In tal modo, l'istruzione avanzata dei frati ritenuti idonei veniva affidata all'unico sistema in grado di conferire il baccellierato e il magistero in teologia e dove la diffusione del sapere era fortemente controllata dalla Chiesa e dagli stessi maestri mendicanti.

Dalle fonti disponibili dei primi decenni del XIV secolo, se da un lato emerge una carenza di notizie al riguardo degli *studia* dell'Ordine, dall'altro si evince come l'attenzione dei frati fosse rivolta soprattutto verso Parigi. Una memoria di registro del 1° agosto 1307 ribadisce il ruolo cruciale assunto dal priore generale nelle dinamiche di sostegno verso i frati studenti parigini: «*Generalis tenetur dare fratri Alexio de Florentia florenos aureos quos dictus frater Alexius prestitit pro scolaribus parisiensibus in kalendis augusti, sub anno Domini* MCCCVII, *florenos aureos viiij*». Dunque, gli studenti in trasferta sono più di uno e il priore generale si prese carico direttamente del loro sostegno finanziario ma bisogna precisare come nella legislazione non vi sia ancora nessun riferimento in merito. Nel 1307, l'istituzione della tassa su tutti i proventi in moneta dei conventi da versare nella cosiddetta 'gabella generale' spinse l'annalista Arcangelo Giani a ritenere che questa fosse dovuta '*pro publicis Ordinis necessitatibus*', mettendo tra parentesi '*studii praesertim Parisiensis*'. Tuttavia nel decreto non si fa alcun accenno a cosa dovesse essere destinato il ricavato di tale tassa, il quale peraltro fu approvato con

[124] Casalini (a cura di) 1995, pp. 30-31, 107, 108-109; Dal Pino 2009b, pp. 110-111.

ulteriori modifiche solo in occasione del capitolo generale di Cesena del maggio 1331[125].

Nondimeno, la presa in carico diretta da parte del priore generale del sostegno finanziario degli studenti fu sintomo di un processo in fase di codificazione giuridica. Un indizio in tal senso potrebbe essere la testimonianza della presenza di un priore dei frati a Parigi, riportata in un atto del 10 febbraio 1310. Si tratta di un documento emanato dalle autorità universitarie parigine che istituiva una sorta di commissione di quaranta figure tra maestri, baccellieri e studenti, con l'incarico di pronunciare un parere in merito ai contenuti dell'*Ars Brevis* di Raimondo Lullo. Tra le personalità citate, vi sono un '*Clemens prior servorum Sancte Marie Parisiensis*' e un '*frater Acursius eiusdem loci*'. Sono state avanzate delle perplessità in merito all'autenticità dell'atto da numerosi studiosi, soprattutto nei riguardi del riferimento a un priore dei Servi di Maria a Parigi a tale altezza cronologica. Effettivamente, se da un lato la tradizione erudita ci ha tramandato notizie molto dubbie sulla fondazione di insediamenti dei frati nel regno di Francia durante il tardo Duecento, dall'altro non si hanno evidenze certe dell'esistenza di un loro *locus* a Parigi fino almeno gli anni Trenta e Quaranta del Trecento. Malgrado questo, dovrebbe trattarsi di una testimonianza autentica. Infatti l'istituzione della carica di priore di una comunità locale non implicava per forza l'esistenza di un luogo proprio come fu il caso di Gubbio. Inoltre, i frati citati non sono degli sconosciuti: il primo dovrebbe essere Clemente da Firenze, primo frate dell'Ordine attestato a Parigi nel 1303, mentre il secondo, di Accorso da Borgo Sansepolcro, presente a Bologna nel 1318 in veste di lettore, penitenziere del vescovo di Modena nel 1322 e *socius* del priore generale tra il 1323 e il 1324. Dunque, siamo di fronte all'esistenza a Parigi di un soggetto comunitario non certo di grandi dimensioni ma sufficiente ad accogliere gli studenti più dotati provenienti dall'Italia e soprattutto composto da frati ben inseriti nelle dinamiche universitarie locali[126].

Dopo aver completato il proprio percorso di studi, i frati non tardarono a tornare nei propri luoghi di provenienza e ricoprire incarichi utili per le proprie comunità, come accadde nei casi di Clemente e Accorso. Pietro da Todi, nonostante non fosse un frate dotto, aveva ben compreso la necessità di rendere accessibile al maggior numero di frati l'ambiente di studio parigino al fine di dotarli degli strumenti necessari per fornire ai fedeli una predicazione di qualità: la prima menzione nella legislazione dell'Ordine riguardante Parigi la ritroviamo in un decreto del 1328[127].

[125] Casalini (a cura di) 1995, pp. 36, 95-96; Dal Pino 2009b, p. 111; Soulier (a cura di) 1898a, pp. 14-15, 30-31; Soulier (a cura di) 1897b, p. 180; Giani 1719, I, p. 216; Bertazzo 2017, p. 102.
[126] Su tutta la questione dell'atto del 1310 mi permetto di rinviare a Carletti 2021a. Per la questione di Gubbio si veda Carletti 2020a, pp. 45-46.
[127] Soulier (a cura di) 1898a, p. 28, «*Item, cum per sacram doctrinam viri religiosi luceant et proficiant toti mundo, prefati prior generalis et deffinitores voluerunt quod in civitate Parisiensi, ubi scientie studium maxime viget, domum convenientem ordo acquirat, ubi ad minus possint fratres quatuor residere; qui missi trienio ibidem studere habeant, nec, nisi essent defectuosi in vita, inde ante trienium revocentur, sed de trienio in trienium recenter noventur:*

Si tratta di una deliberazione voluta principalmente dal priore generale e dai definitori del capitolo che cercava di precisare lo stato e l’attività dei frati studenti a Parigi. Dopo un esordio dal quale si evince chiaramente il valore centrale dato all’università parigina nel diffondere la conoscenza, lo statuto prosegue elencando le disposizioni prese: l’acquisizione di una *domus* adatta dove possano almeno risiedere quattro frati; l’obbligo di questi di compiere un percorso di studi di minimo tre anni muniti, a spese di tutto l’Ordine, di una bibbia, delle Sentenze di Pietro Lombardo, del vitto e dell’alloggio in loco; la scelta dei quattro frati ‘*in scientia et moribus magis aptos*’ fu affidata al capitolo generale, mentre colui ritenuto più idoneo tra loro fu dotato del potere di correzione con il compito di supervisionare la condotta del resto della comunità[128].

Dal contenuto del decreto s’intuisce come l’Ordine non possedesse ancora una *domus* propria a Parigi, dunque si potrebbe ritenere probabile che i frati vivessero ancora in affitto. La consistenza della comunità doveva essere di minimo quattro unità, un discreto numero. La scelta dei frati da inviare divenne prerogativa esclusiva del capitolo generale ma non si dovrebbe dare per scontato che anteriormente questo fosse stato un privilegio del capitolo provinciale o conventuale, almeno a partire dal 1307 quando le fonti attestano la presa in carico diretta del sostegno finanziario degli studenti da parte del priore generale. Inoltre, nel decreto si precisa come le spese sostenute dovessero essere a carico di tutto l’Ordine: questo farebbe presagire di fatto l’istituzione di una gabella apposita come dimostrerebbero alcune partite di registro del convento di Firenze degli anni 1330, 1331 e 1333[129]. Un ulteriore dato da rilevare riguarda la mancata istituzione di un priore ma in pratica il decreto stabiliva come tra i frati dovesse essere scelto uno dotato degli stessi poteri di un priore conventuale, soprattutto quelli di correzione[130].

Nel corso del capitolo generale di Bologna del 1336 risulta attestato un certo ‘*frater Paulus de Parma prior fratrum euntium Parisius*’: si noti come non venga citato ancora uno spazio fisico di riferimento con i termini *locus* o *conventus*. Paolo era il fratello di Cristoforo da Parma e fu il braccio destro del priore generale fin dal 1326, oltre che uno degli uomini al quale Pietro da Todi fece maggiore affidamento nominandolo più volte suo vicario[131].

Questa importante notizia si presenta per certi aspetti in contraddizione con le deliberazioni del capitolo generale di Firenze del maggio 1335 che attesterebbero

et hoc per generale capitulum, per preceptum eorum qui ad capitulum pertinent, onerantes ut at predictum studium eligant in scientia et moribus magis aptos. Quorum cuilibet provideatur de Biblia, Sententiis et aliis in victu et vestitu necessariis a toto ordine. Unus vero de illis quatuor, qui ad hoc magis ydoneus apparebit, preficiatur aliis, sine cuius licentia alii domum non exibunt, et qui advertere habebit de profectu aliorum et corrigere que in eis viderit corrigenda; ceterique illi obedient sicut suo prelato». Cfr. anche Chatelain, Denifle (a cura di) 1889-1897, I, p. 312 n. 877, e il commento a pp. 312-313.

128 Dal Pino 2009b, pp. 117-118; Bertazzo 2017, p. 102.

129 ASF, *CRSF*, 119, filza 681, *Exitus*, cc. 50r, 50v, filza 610, *Exitus*, cc. 14r, 23v, 47v (39v), 52v (44v).

130 Soulier (a cura di) 1898a, p. 45.

131 Carletti 2020a, pp. 33-35, 72-73.

l'esistenza di uno *studium Parisiense*, inteso come luogo di residenza e di studio dei frati: in quell'occasione si decise la cassazione dell'insieme delle deliberazioni prese dal capitolo generale di Siena del 1328, tranne due che «*fuerunt in predicto capitulo* (Firenze 1335) *confirmate ac de novo confecte. Quarum una fuit quod studium Parisiense inviolabiliter observetur.* […][132].

L'esplicito riferimento potrebbe essere un indizio dell'avvenuta acquisizione di un luogo da parte dell'Ordine tra il 1328 e il 1335, pertanto la mancanza del termine *conventus*, *domus*, *locus* nella qualifica di Paolo da Parma potrebbe far sorgere dei dubbi in merito. La prima notizia disponibile che ci riferisce del possesso diretto da parte dei frati di un luogo proprio si ebbe soltanto nel gennaio 1337 quando il canonico Ivo da Morlaix fece una donazione in favore dei frati di una *domus* situata a Parigi in «*vico Sanctorum Cosme et Damiani*», autorizzata da Filippo VI, re di Francia[133].

Ai tentativi d'insediamento stabile a Parigi seguirono quelli d'espansione verso lo stesso regno di Francia, attestabili da un atto notarile del 17 gennaio 1341: si tratta di un mandato di procura affidato, in nome del generale Pietro da Todi e di tutto l'Ordine, dal capitolo del convento di Siena a fra Niccolò di Pietro da Siena con lo scopo di trattare con il sovrano di Francia la costruzione di una nuova chiesa o luogo[134].

L'incarico potrebbe essere considerato un riflesso del consolidamento della posizione della curia ad Avignone e del rafforzamento dei rapporti tra i pontefici e i re di Francia nel corso dei primi decenni del XIV secolo. Fu proprio Clemente VI, eletto pontefice il 7 maggio 1342 e grande fautore di una politica filo-francese, a indirizzare l'Ordine verso un progressivo consolidamento della sua posizione a Parigi, promuovendo personalmente figure 'dotte' all'apice della gerarchia comunitaria[135].

Già dai profili dei venticinque frati convocati per l'aprile del 1341 ad Avignone al fine di discutere la riforma dell'Ordine si potrebbe evincere come il dibattito interno fosse monopolizzato da figure dotate di una formazione culturale avanzata e di un titolo accademico: Ambrogio da Borgo Sansepolcro – provinciale del Patrimonio, lettore a Firenze e studente a Parigi –, Niccolò da Siena – provinciale di Lombardia e baccelliere –, Matteo da Castel della Pieve – attestato nel 1346 maestro in teologia –, Leonardo da Castel della Pieve, baccelliere 'parigino' –, Vitale da Bologna – anch'egli baccelliere e poi lettore a Bologna –, Clemente da

[132] Soulier (a cura di) 1898a, p. 32-33. Cfr. Di Girolamo 2017, p. 69. Il termine *studium* viene riportato in tutti gli esemplari che trasmettono il decreto in questione, ciononostante sono databili tutti tra la seconda metà del XIV secolo e la fine del XV secolo quando lo *studium* era, in effetti, già da tempo attivo oppure venuto meno dopo il 1378. Inoltre, bisogna precisare che il capitolo generale del 1335 fu segnato dal duro scontro tra il priore generale Pietro da Todi e i suoi oppositori, tra i quali spicca Clemente da Firenze. Cfr. Dal Pino 1997e, pp. 262-263; Dal Pino 2009b, pp. 121-122.
[133] Soulier (a cura di) 1897b, pp. 184-185; Viard (a cura di) 1899-1900, pp. 274-275.
[134] Soulier (a cura di) 1897b, pp. 186 e sgg. L'atto si trova in ASS, *Diplomatico*, *Biblioteca pubblica*, 1341 gennaio 17. Cfr. Dias 2009, pp. 322 e sgg., il quale, tuttavia, lo ritiene un falso prodotto dal frate erudito senese Filippo Montebuoni Buondelmonte. Su Niccolò da Siena cfr. Dal Pino 2009b, pp. 118, 124, 125; Gobbo, Dal Pino 2009, p. 250 n. 16.
[135] Un profilo di Clemente VI in Guillemain 1982.

Firenze – noto come il primo studente documentato a Parigi –, Angelo Capracci da Borgo Sansepolcro – lettore in filosofia a Firenze e baccelliere – e Francesco da Forlì – anch’egli lettore a Firenze (in teologia)[136].

Dunque la riforma approvata dal pontefice il 23 marzo 1346 fu voluta e mediata da una parte di quel ceto intellettuale formatosi nel corso degli anni 1300-1330 che si oppose fermamente a partire dal 1333 al governo di Pietro da Todi. Il priore generale era certamente estraneo alla cultura universitaria che una parte dei frati ebbe modo di acquisire a Parigi, tuttavia egli ebbe senz’altro il merito di renderla maggiormente accessibile ai membri dell’Ordine.

Si noti come trattasi di un’esigua parte degli effettivi comunitari che, malgrado questo, fu fin da subito valorizzata da Pietro impiegandola ampiamente nell’esercizio degli uffici comunitari e nell’attività di predicazione. Possiamo dire di trovarci di fronte a due anime dalla dimensione culturale profondamente diversa che caratterizzarono allora l’Ordine, che si dimostrarono capaci d’interagire e integrarsi tra loro con successo, fino a quando numerosi soggetti dell’anima ‘intellettuale’ formarono una sacca di opposizione contro l’operato del priore generale.

Pertanto, non si tratta di un confronto tra laici e chierici ‘dotti’ come avvenne, seppur con le dovute distinzioni, nel caso dei Minori; nel corso del primo Trecento il processo di clericalizzazione dell’Ordine era ormai in stato avanzato, tanto che nelle liste di frati contenute nei registri contabili dei conventi la componente clericale risulta nettamente distinta da quella laica[137].

Il dissenso come visto fu catalizzato dal convento di Firenze, assumendo secondo numerosi studiosi anche una dimensione politica all’interno del contesto di scontro tra fazioni. Certamente, nelle dinamiche di contrasto al priore generale potrebbero esserci state accuse anche di stampo politico, tuttavia il problema sembra risiedere nel metodo di gestione del potere di Pietro da Todi, accusato insieme ai suoi vicari di ‘mala amministrazione’. In proposito, le teorie politiche ampiamente diffuse in quel periodo di Remigio dei Girolami riguardante il ‘bene comune’ influenzarono senz’altro i frati di Firenze[138]. La loro avversione alle

[136] Lista completa in BNCF, *Conventi Soppressi*, *A.IX.1484 (II)*, cc. 108r-v riportata con nomi mancanti in Giani 1719, I, p. 277 e Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 250-251, n. 16 (Clemente da Siena, provinciale di Tuscia, Ambrogio da Borgo Sansepolcro, provinciale del Patrimonio, Niccolò da Siena, provinciale di Lombardia, Michele da Foligno, Giovanni da Via Piana di Viterbo, Giannotto da Parma, Giuseppe da Verona, tutti priori, Bartolomeo da Firenze, Tommaso da Asti, Bartolomeo da Cesena, priore di Santa Margherita, Giovanni teutonico, Paolo Gucci da Firenze, Angelo Ticci da Siena, Grimaldo da Firenze, Matteo da Castel della Pieve, Leonardo da Castel della Pieve, baccelliere parigino, Angelo Capracci da Borgo Sansepolcro, Gregorio da Forlì, Pietro da Forlì, Vitale da Bologna, Giovanni da Cremona). Su molte di queste figure ci siamo soffermati precedentemente. Per Ambrogio di ser Pepi da Borgo Sansepolcro cfr. ASF, *CRSF*, 119, filza 609, *Exitus*, cc. 14r, 15r, 16v, 20v; filza 681, *Exitus*, c. 50v; filza 611, *Exitus*, c. 2v.

[137] Cfr. ASF, *CRSF*, 119, filza 607, *Exitus*, c. 33r, dove si fanno tre distinzioni tra presbiteri, chierici e laici.

[138] Da ultimo Bartuschat, Brilli, Carron (a cura di) 2020, ma si veda anche Panella (a cura di) 2014. Sulla riflessione teorica dei frati in merito alla politica e all’etica rimando a *Etica e politica* 1999.

spinte centralizzatrici promosse dal governo di Pietro e in grado d'intaccare l'autonomia conventuale, s'intersecarono con una concezione della vocazione comunitaria ben diversa. Il priore generale sembra indirizzato nella costruzione di un Ordine maggiormente permeabile al mondo, capace di assumere quel ruolo di mediatore (incarnato da Maria) tra i fedeli e la salvezza eterna. In questo non sembra trovare spazio l'impegno di assumere incarichi apicali presso le istituzioni cittadine ed ecclesiastiche, reputati evidentemente deleteri per la propria missione terrena.

A sintetizzare in maniera direi illuminante questa situazione fu senz'altro un passo della *legenda beati Francisci* scritta da Cristoforo da Parma nel quale egli, a seguito del racconto dell'episodio del confronto tra il beato e un frate sull'esercizio della predicazione dal pulpito in mancanza di un'adeguata preparazione, riferisce quanto segue:

> Pharisei stupent in doctrina Domini, mirantur in Petro et Iohanne, quomodo legem sciant, cum litteras non didicerint; mirabantur et nonnulli in predicatione servi Dei: unde et interrogatus quomodo predicaret, cum talem scientiam non didicerit, in celum suspiciens: "non eruditio set unctio, non scientia set coscientia, non karta sed karitas docet theologiam[139].

Un'affermazione che evidenzia la situazione culturale di alcuni frati dell'Ordine in quel periodo e che Cristoforo differenzia nettamente rispetto a quella dei grandi maestri di teologia, assegnandole un connotato positivo. In questo caso Cristoforo, imbevuto di una cultura giuridica di matrice laica (essendo un notaio), guarda dunque con un certo distacco la cultura teologica concepita come erudizione, riferendosi probabilmente a quella impartita nei grandi *studia* del tempo, esaltando al contrario la teologia derivante dall'esperienza.

Sono due modi antitetici di concepire la dottrina cristiana il cui confronto potrebbe aver avuto un ruolo di rilievo nella diatriba tra Pietro da Todi e la componente 'intellettuale' dell'Ordine formatasi a Parigi, essendo Cristoforo figura centrale nella gestione del governo di Pietro e, come visto, uno dei principali bersagli delle accuse dei frati di Firenze.

Alla morte del priore generale nel 1344, infatti, la situazione ebbe modo di mutare radicalmente. Nella bolla di riforma dell'Ordine del 1346 fu attribuito un ruolo di rilievo ai frati graduati e lettori nelle assemblee decisionali dell'Ordine: al capitolo generale (che da annuale divenne triennale) fu resa obbligatoria la presenza dei lettori in teologia degli *studia generalia* mentre ai capitoli delle provincie, presso i quali s'impose la presenza dei lettori '*in quacumque facultate legentes*', fu concessa la prerogativa di eleggere i frati da mandare a studiare a Parigi[140].

Dalla bolla emerge dunque un sistema scolastico complesso interno basato essenzialmente in Italia, la cui ossatura principale era formata dagli *studia generalia*, retti dai lettori in teologia, dagli *studia particularia*, intenti a

[139] Soulier (a cura di) 1902b, § 11.
[140] Soulier (a cura di) 1903-1904, pp. 56-60.

provvedere alla formazione locale dei frati, e dallo *studium* di Parigi, luogo per certi aspetti isolato dal punto di vista geografico rispetto al resto delle emanazione locali dell'Ordine ma l'unico presso il quale i frati potessero ottenere il baccellierato e il magistero in teologia.

In tutto il processo di valorizzazione del sistema, un ruolo non indifferente lo deve aver avuto Matteo da Castel della Pieve, nominato priore generale il 3 dicembre 1344 da Clemente VI dopo la morte di Pietro da Todi avvenuta ad Avignone. La situazione precaria nella quale si trovava l'Ordine fin dall'estromissione del tudertino e la nomina di due amministratori generali spinse il pontefice a prendere l'iniziativa in merito alla nomina della nuova guida comunitaria: la scelta cadde su un sacerdote e baccelliere parigino (forse già maestro al momento della nomina, sicuramente dal 1346) di cui erano note la '*sciencia litterarum*', lo '*zelus religionis*', la '*mundicia vite*', la '*honestas morum*', la '*providentia temporalium*' e la '*circunspectio spiritualium*', secondo quanto riportato nella lettera d'investitura del pontefice[141].

In un momento anteriore al 1327 egli era entrato probabilmente come novizio nel convento di Castel della Pieve. Questo luogo risulta attestato dal 1288, ma fu fondato sicuramente prima del 1274, e fu sede a partire almeno dagli anni Venti del Trecento di un importante *studium* locale nel quale si formarono numerosi frati che ricoprirono ruoli di rilievo nelle dinamiche interne all'Ordine, come Filippo, Jacopo Cere e Leonardo, tutti cittadini pievesi. Anche Matteo ottenne una prima formazione in loco trasferendosi poi a Bologna, dove il 28 dicembre 1327 presenzia un capitolo del convento di Borgo San Petronio. Qui deve aver approfondito gli studi di teologia presso lo *studium generale* perfezionandosi nella predicazione, per poi trasferirsi a Parigi dove ottenne il baccellierato e il magistero[142]. Egli non sembra appartenere alla cerchia fidata di Pietro da Todi, fatto che gli permise non solo di essere benvoluto dalla maggioranza dei componenti dell'Ordine dopo la controversia degli anni 1333-1341 ma anche di portare a termine la riforma richiesta dalla base nonostante Clemente VI abbia taciuto il suo apporto nella bolla del 1346.

I suoi principali sforzi si concentrarono nello sviluppo dello *studium* di Parigi e questo lo si evince anche dall'unico documento ancora oggi conservato del suo breve generalato. Si tratta di una lettera indirizzata al priore e ai frati di Parigi contenente alcune disposizioni emanate in occasione del capitolo generale

[141] APV, *Reg. Vat.* 163, c. 61v, ep. 46 (edizione in Reschiglian 1995-1996, pp. LXXXV-LXXXIX, n. 34-35). Cfr. Citeroni 2009b, pp. 177-178.

[142] Sull'insediamento di Castel della Pieve le notizie non sono moltissime. Sappiamo che il convento fu fondato forse prima del 1274 vicino la Porta del Vecciano. Nel 1325 il convento contribuisce alla gabella generale con diciotto tornesi invece di dodici, il che sottolinea il raggiungimento di un certo *status* all'interno dell'Ordine (ASF, *CRSF*, 119, filza 609, *Introitus*, c. 13v): come visto, si ha notizia della presenza di un lettore nel 1336. Per il generale Matteo si veda ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 5/6095, n. 48; Vicentini 1922-1932, II, p. 56 (predicatore a Venezia nel 1330); AGOSM, *Codices Potiores*, I.14, c. 4v (Matteo e Leonardo sono di passaggio a Firenze il 4 ottobre 1333); Cattarossi 2010, pp. 277 n. 1363, 278 n. 1372. Egli avrebbe redatto anche un trattato sul tema dell'Immacolata concezione, tuttavia, le informazioni in merito sono tardive e non ancora suffragate da documentazione certa. Cfr. Roschini 1954, pp. 33-35. Per Filippo da Castel della Pieve cfr. Carletti 2020a, pp. 80-81.

celebratosi a Rimini nel maggio del 1347: dopo un esordio che ribadisce l'importanza dell'università parigina – considerata come '*lumen et speculum totius christinae religionis*' –, il priore generale, allo scopo di portare pace e quiete tra i frati studenti, stabilisce che tutti loro '*tam ex debito quam ex gratia destinati*' debbano vivere *communiter* partecipando con le proprie risorse economiche alle spese comuni; di non uscire dal proprio *locus* senza essere accompagnati da un frate *socius* (secondo la prescrizione della regola di sant'Agostino), a meno di circostanze urgenti, come il visitare chiese o ascoltare *lectiones* (in mancanza di compagni frati) – nel qual caso si autorizzava di essere accompagnati da un domestico (*famulum*); di non accedere alla curia avignonese senza la licenza scritta del priore generale e munita di sigillo, su pena del carcere; di utilizzare il denaro proveniente dall'affitto della *domus* comprata a Parigi dall'Ordine al fine di pagare la tassa dovuta sulle altre case di proprietà, provvedendo inoltre alla loro conservazione e ristrutturazione e affidandone la gestione a un procuratore[143].

La lettera del generale pievese ci fornisce dati molto interessanti riguardanti la comunità di frati stabilita a Parigi. Occorre soprattutto evidenziare come venga effettuata una differenziazione della provenienza degli studenti, quelli *ex debito*, ossia quelli scelti dai capitoli provinciali, e quelli *ex gratia* scelti direttamente dal priore generale, il quale dunque non perse tale facoltà in seguito a quanto disposto nella riforma. Oltre a questo i frati sembrano possedere un discreto numero di beni immobili: una casa dalla quale percepivano una pigione, e altre abitazioni non esenti da tasse nelle quali probabilmente risiedevano. L'istituzione di un procuratore indurrebbe a pensare all'esistenza di un luogo proprio dei frati bisognoso di una seria gestione contabile delle spese e delle entrate, e soprattutto della presenza di un numero cospicuo di studenti, certamente superiore ai quattro frati citati nell'ultimo atto capitolare risalente al 1328. Dal tenore complessivo della lettera emerge un tentativo di ricomposizione di una comunità che sembra aver vissuto un periodo di forte travaglio e tensioni.

Nella nota controversia tra Pietro da Todi e i suoi oppositori lo *studium* di Parigi sembra dunque aver avuto un ruolo non secondario, che sappiamo – almeno nel 1336 – saldamente controllato dal generale tudertino con la nomina di Paolo da Parma a priore. Quella mancanza di cura dell'istituzione, sottolineata anche dall'*incipit* della lettera del 1347 («*Verum quia sepe humana fragilitas in collapsum dilabitur, nisi salubribus institutionibus reguletur, placuit nobis et generali capitulo quedam salubria condere ad pacem et quietem studentium et ordinis honestatem* [...]»), fu forse un riferimento alla poca attenzione rivolta da Pietro allo *studium* di Parigi, quantificabile in un solo decreto emanato in quasi trent'anni di generalato (quello del 1328). Matteo da Castel della Pieve invece, in simbiosi con il capitolo generale, ha cura di evidenziare il suo ruolo di pacificatore della comunità parigina, oltre che di promotore del suo sviluppo culturale e materiale.

La morte '*extra romana curia*' del generale alla fine del 1348 e il contesto di forte e generale crisi economica e sociale non sembrano aver frenato lo sviluppo

[143] Atto conservato in ACSSA, *Fondo Sansepolcro*, n. 184 Per l'edizione si veda Soulier (a cura di) 1897b, pp. 191-192. Cfr. Dal Pino 2009b, pp. 118-119.

culturale dell'Ordine, anzi, furono probabilmente le principali cause indirette che contribuirono alla definitiva affermazione dello *studium* di Parigi nel corso degli anni Cinquanta del Trecento. La scelta da parte di Clemente VI di nominare Vitale da Bologna come successore di Matteo alla guida comunitaria si pose sul solco della continuità. Ci siamo già soffermati precedentemente sulla figura di Vitale nel ripercorrere la sua azione di risanamento in seguito alla lunga stagione epidemica sotto numerosi punti di vista.

Divenuto generale, la prima preoccupazione di Vitale fu quella di riorganizzare dal punto di vista economico-amministrativo lo *studium* parigino, in piena sintonia con quanto intrapreso dal predecessore: durante il capitolo generale di Bologna del 1350 fu stabilito come ogni provincia dovesse contribuire con cento fiorini d'oro per ogni studente eletto dal capitolo provinciale per il triennio di studio a Parigi Per quanto riguarda lo studente mandato *de gratia speciali* del priore generale, egli doveva consegnare al priore e al procuratore locale venti fiorini di vitto e due (annuali) per la manutenzione delle case per tre anni. In generale si tratta di una programmazione delle spese minuziosa e onerosa dei frati studenti, la cui gestione fu affidata secondo statuto a un procuratore eletto '*secundum consuetudinem ordinis*' che doveva '*reddere rationem*' ogni sabato. Inoltre, si stabilirono nuove prescrizioni come quella di celebrare minimo una messa al giorno in modo tale che ogni frate possa celebrarne una a settimana e partecipare quotidianamente alle ore canoniche '*in cappella*'[144]. In questo caso si direbbe che i frati fossero dotati di una chiesa o una cappella nella quale venivano espletati gli uffici divini e, forse, pure di un proprio convento: impossibile sapere se quei luoghi fossero adibiti unicamente a loro uso o fossero anche aperti ai fedeli.

In generale, dalle disposizioni emerge l'esigenza di razionalizzare le spese anche a fronte del contesto di crisi economica che, tuttavia, non fece venir meno il sostegno finanziario nei confronti dello *studium* parigino. Addirittura per permettere ai conventi di sostenere gli studi dei propri frati fu consentita l'alienazione di beni immobili per ricavarne il denaro necessario, segno eloquente del grado di priorità attribuito alla formazione dei frati: fu il caso di Tommaso di Artimino che richiese al generale Vitale, in occasione del capitolo bolognese, di alienare dei beni di proprietà del convento di Firenze al fine di sostenere i propri studi[145].

Oltre ai decreti riferibili a Parigi, che rivelano come una delle principali preoccupazioni della gerarchia fosse quella di salvaguardarlo dalla crisi allora in atto, durante il capitolo generale di Bologna fu stabilita anche una prescrizione importante in merito allo studio del diritto[146]. Il decreto vietò di ascoltare lezioni sulle Decretali, una disposizione che sembra in linea con quanto già previsto nel 1316, ossia la proibizione dello studio del diritto canonico e civile. Si prosegue

[144] Soulier (a cura di) 1898a, p. 36-39. Si veda Dal Pino 2009b, pp. 119-120.
[145] ASF, *NA*, 1010, cc. 27v-28r, 3831, cc. 43r-v.
[146] Soulier (a cura di) 1898a, p. 38: «*Item statuimus, quod quicumque Decretales ab aliquo audire presumpserit, sex mensibus omni sexta feria panem et aquam in terra comedat ieiunando, nec tamen per hoc alicui excommunicationi subiaceat. Concedimus tamen quod fratres possint ad eorum sermones et disputationes accedere cum sui prioris licentia vel precepto*».

dunque sul solco tracciato fin dai primi decenni del Trecento al fine di non ostacolare studi maggiormente proficui per l'Ordine e soprattutto di dirottare i frati destinati all'attività di studio verso l'apprendimento della teologia e della filosofia. Da notare che ai frati non venga proibito di assistere ai sermoni e alle dispute dei professori di diritto se muniti della licenza del proprio priore, indizio di come non fosse preclusa del tutto l'acquisizione di conoscenza della materia giuridica ma solamente il percorso di studi che avrebbe comportato l'ottenimento di un titolo accademico.

La lettera del 1347 di Matteo da Castel della Pieve e i decreti del capitolo di Bologna del 1350, se da un lato forniscono numerose notizie sull'organizzazione amministrativa dello *studium* di Parigi, dall'altro non offrono dati utili sul *cursus studiorum* intrapreso dai frati e sulla loro formazione culturale. Di tali aspetti sembra occuparsi prevalentemente il capitolo tenutosi a Parma nel maggio 1353 durante il quale fu stabilito un *corpus* di decreti denominato *Constitutiones studii Parisiensis*, ben distinto dal resto degli atti capitolari emanati: in realtà vi furono incluse delle disposizioni valide per l'insieme del sistema scolastico dell'Ordine[147].

In primo luogo si tese a valorizzare il ruolo dei predicatori e dei lettori in occasione dei capitoli generali e provinciali, obbligandoli di preparare rispettivamente due prediche e almeno un commento, in modo tale da manifestare la propria preparazione culturale e il proprio grado di competenza dinanzi alle assemblee. In seguito, fu proibito l'insegnamento di corsi di esegesi biblica e di accettare il grado di maestro senza una licenza speciale scritta e autenticata dal sigillo del priore generale.

Invece i decreti successivi approfondiscono alcune dinamiche relative agli *studia generalia* dell'Ordine. Le due principali materie di studio, la teologia e la filosofia, furono oggetto di seria attenzione soprattutto nei riguardi del ruolo dei docenti. Ai lettori in teologia, detentori di una cattedra negli *studia generalia*, fu conferito il compito di iniziare il corso esponendo una '*questio particularis*' e un sermone di fronte al clero della città, nel giorno ritenuto più favorevole al fine di rendere prestigio al convento. Per quando riguarda l'insegnamento, ogni anno essi dovevano impartire lezioni di filosofia e di teologia rispettivamente per il minimo di sei mesi a seconda delle esigenze dei frati. Pertanto, la loro attività non fu limitata solo all'insegnamento poiché erano obbligati, se richiesto dal priore del convento, di predicare ai fedeli, e questo non solo durante le solennità festive ma anche negli altri giorni. In questo caso si tratterebbe di un indizio rivelatorio di come il binomio lettore-predicatore fosse nella maggioranza dei casi inscindibile nella pratica.

Per i lettori in filosofia il corso impartito consisteva nella lettura di tre libri '*de principalibus*' di Aristotele, tra i quali occorre sicuramente includere la Metafisica e l'Etica. L'insegnamento della filosofia comportava anche quello della logica che consisteva nella lettura per almeno due volte l'anno del trattato di Pietro Ispano

[147] Per i decreti cfr. Soulier (a cura di) 1898a, pp. 44-45.

(poi eletto pontefice con il nome di Giovanni XXI), ossia le *Summulae Logicales*, e almeno tre libri della *Logica* di Aristotele[148].

Per quanto concerne il sostegno finanziario dei docenti in filosofia, il priore conventuale era obbligato di provvedere al contributo di tre fiorini d'oro per il vestiario. L'importanza e il prestigio attribuito ai lettori in generale fu evidenziato dal fatto che i loro bisogni economici erano ritenuti prioritari rispetto a quelli degli altri frati di stanza presso il convento sede dello *studium*.

Dunque, al netto del titolo di *Constitutiones studii Parisiensis*, il *corpus* di decreti messo a punto a Parma non lascerebbe intravedere un interesse esclusivo nei confronti dello *studium* parigino ma allargato anche al sistema d'insegnamento dell'Ordine nel suo complesso.

La formazione dei frati sembra in linea con quella dei loro omologhi degli altri ordini mendicanti. Un caso esemplificativo in questo senso potrebbe essere la vicenda biografica di Antonio Mannucci: nato nel 1314 ed entrato nell'Ordine poco prima del 1342, fu subito ordinato sacerdote e inviato a studiare presso lo *studium generale* di Bologna. Le sue doti nella scienza teologica furono notate fin da subito, tanto che già nel 1347 fu inviato a Parigi per intraprendere il percorso di baccellierato e di magistero. In una supplica indirizzata dal priore di Firenze prima del 5 luglio 1363 al pontefice Urbano V, che richiedeva di accelerare la promozione al magistero di Antonio al fine di disporre di un maestro per lo *studium generale* del convento, si precisa come egli studiasse teologia da circa sedici anni presso l'Università di Parigi, leggesse le Sentenze da otto, avesse ottenuto il titolo di baccelliere e si fosse presentato per conseguire il magistero. Accolta la richiesta e divenuto maestro sicuramente dal 1366, ottenne la cattedra dello *studium* conventuale fiorentino e negli anni successivi fu protagonista di numerose dispute. Nominato priore generale nel febbraio del 1371 dal pontefice Gregorio XI, rimase in carica fino al 1374 quando – forse – si dimise per ragioni di salute. Pertanto, la sua attività d'insegnamento proseguì e a lui fu affidato il delicato incarico di riferire presso Giacomo di Francia, cardinale titolare di Santa Prisca e di obbedienza 'avignonese', l'adesione di Firenze al pontefice 'romano' Urbano VI[149].

La vicenda ben esemplifica il percorso di studi intrapreso dai frati dell'Ordine che in questo caso specifico ebbe esiti rilevanti come l'elezione a priore generale e l'ambasceria presso il cardinale Giacomo, riscontrabili per quanto riguarda il generalato anche nel caso di Niccolò Balanzan da Venezia, eletto alla carica dal 1363 al 1370[150].

Tuttavia, per Antonio Mannucci occorre evidenziare come egli provenisse da una famiglia di ceto popolare. Fu probabilmente figlio unico, o forse il solo rimasto in vita a seguito della morte del padre Mannuccio di Giunta, limaio presso il popolo di Santa Reparata: nell'ottobre del 1349 egli si adopera al fine di acquisire l'intera eredità paterna[151]. Dunque Antonio non seguì le orme del padre e fece

[148] Preti 1953, pp. 354 e sgg.; Bianchi 2007.
[149] Piana 1977, p. 126; Dal Pino 2009b, pp. 131-133; Citeroni 2009b, pp. 192-193.
[150] Citeroni 1998, pp. 451-452.
[151] ASF, *Diplomatico*, *SS. Annunziata*, 1349 ottobre 20 e 22.

professione relativamente tardi ma distinguendosi fin da subito nello studio. Alla morte del genitore ebbe la fortuna di disporre di un discreto patrimonio personale che probabilmente gli permise di finanziare i propri studi a Parigi.

Lo *studium* parigino rimase senz'altro il principale punto di riferimento dei frati in materia di acquisizione dei titoli accademici fino almeno all'avvento dello Scisma d'Occidente. In occasione del capitolo generale del 1363 tenutosi a Firenze furono stabilite delle disposizioni atte a consolidare ulteriormente il ruolo degli studenti e dei graduati in seno all'Ordine, incrementando tra le altre cose la disponibilità finanziaria per compiere nel migliore dei modi il proprio *cursus studiorum*. Inoltre furono istituiti 'ufficialmente' i cinque *studia generalia* attivi presso i conventi di Firenze, Bologna, Milano, Perugia e Venezia: gli *studia* sono geograficamente ben distribuiti, situati presso i cinque conventi 'capoluoghi' di provincia (Firenze-Tuscia, Bologna-Romagna, Milano-Lombardia, Perugia-Patrimonio, Venezia-Venezia). In questo senso, la limitata espansione dell'Ordine sarebbe il fattore preponderante della mancata istituzione di un sistema di *studia* a carattere provinciale, consolidando il ruolo degli *studia* generali[152].

Non bisogna certo svincolare l'affermazione delle scuole dei frati di Firenze, Bologna e Perugia dall'intenso sviluppo degli *studia* locali nel corso del XIV secolo[153]. Nel corso del secondo Trecento, l'offensiva del papato nei territori dell'Italia centro-settentrionale fu anche l'occasione d'incrementare la propria influenza nel settore del sapere, promuovendo la fondazione di numerose facoltà teologiche come nel caso di Bologna nel 1360, Firenze nel 1364 e Perugia nel 1371, che ebbero il potere di conferire titoli accademici[154].

Il repentino cambiamento degli equilibri politici della penisola e la perdita d'attrattività dell'università di Parigi, dovuta soprattutto all'inasprirsi del contesto di guerra tra i regni di Francia e d'Inghilterra, produssero delle profonde trasformazioni in seno alle istituzioni universitarie dell'Europa occidentale. In numerose realtà locali si era ormai formato un complesso intreccio di rapporti tra i frati mendicanti, le istituzioni cittadine, le università e il papato[155]: rivelatorio dell'interesse delle autorità politiche locali nel promuovere i frati al magistero per poi collocarli nello s*tudium* cittadino fu il caso di Gregorio Jacopi da Firenze, frate di stanza presso il convento di origine, il quale, dopo aver ottenuto il baccellierato a Parigi e aver insegnato le *Sentenze* di Pietro Lombardo presso lo *studium* di Firenze, fu raccomandato presso i bolognesi tramite una lettera del 15 aprile 1376 del Comune al fine di favorire l'ottenimento del suo magistero presso la facoltà teologica di Bologna[156].

La sede bolognese sembra attrarre l'attenzione dell'Ordine fin dagli inizi: non sembra un caso, infatti, che l'appena eletto priore generale Niccolò da Venezia vi consegua il suo magistero nel 1364, il primo tra gli addottorati nella matricola

[152] Giani 1719, I, p. 315.
[153] García Valdecasas 2014; Zucchini 2016; L. Fabbri (a cura di) 2021.
[154] Verger 2014.
[155] Frova 1998; Lambertini 2005, 2014.
[156] Cfr. Soulier (a cura di) 1897b, p. 201; Dal Pino 2009b, pp. 120-121; Citeroni 2009b, pp. 192-193.
Cfr. in generale Gilli, Verger, Le Blevec (a cura di) 2007.

pubblicata dall'Ehrle, a cui fece seguito il suo successore Matteo da Bologna nel 1371[157].

Per Milano e Venezia, invece, si potrebbe fare un discorso diverso: in questi casi i principali poli di formazione verso i quali i frati si orientarono furono Pavia e Padova, luoghi dove essi s'insediarono relativamente tardi. Montagna ha sottolineato, in occasione di un approfondimento sulla presenza dei frati a Milano, come le provincie di Lombardia e di Venezia avessero acquisito nel periodo a cavallo tra Trecento e Quattrocento un ruolo di guida in seno all'Ordine, soprattutto nella formazione di frati che avrebbero ricoperto in seguito incarichi apicali all'interno della gerarchia[158].

Pertanto, fino allo scoppio dello Scisma nel 1378, Parigi salvaguardava il primo posto tra le università dove i frati culturalmente più dotati venivano mandati per perfezionare la propria formazione e ottenere i gradi accademici. Alcuni decreti emanati in occasione del capitolo generale di Venezia del 1377 dimostrerebbero come lo *studium* parigino fosse ancora il luogo prediletto dai frati per l'acquisizione del sapere teologico e filosofico, nonostante l'apparente declino dell'istituzione nei secoli centrali del XIV secolo. Ancora una volta prevalsero gli aspetti economici dell'attività di studio come anche il profilo degli studenti da mandare a Parigi: questi dovevano avere almeno ventiquattro anni, di cui dodici trascorsi nell'Ordine, una conoscenza sufficiente della logica e della filosofia (oltre che averle insegnate), aver seguito corsi di teologia, essere noti per la vita *honesta* dai *notabiles* della provincia, espletare in maniera corretta l'ufficio e essere pacifici, obbedienti e umili[159].

Dunque si assiste a un'ulteriore razionalizzazione delle spese riguardanti l'attività d'insegnamento dei maestri a Parigi, la quale si rivelava indubbiamente dispendiosa soprattutto a causa dei soggiorni prolungati da parte dei frati: allo sforzo finanziario concorrevano tutti i soggetti istituzionali dell'Ordine, dal priore generale al priore conventuale. Inoltre, occorre sottolineare come il profilo dello studente prescelto da mandare in trasferta nel regno di Francia si fosse affinato ulteriormente. Egli doveva essere un frate di lungo corso: la soglia dei dodici anni trascorsi nell'Ordine fissata come prerequisito rappresenta un dato eloquente di come la gerarchia sia riuscita a plasmare in casa propria un'élite intellettuale; oltre alle competenze necessarie nell'ambito dello studio, nei requisiti si aggiungono anche elementi di natura sociale e caratteriale come l'essere considerati rispettabili e onesti dai 'notabili' della provincia (ossia dai frati detentori degli uffici più importanti come priori e lettori), e possedere un'indole pacifica, obbediente e umile.

Quindi l'accesso a Parigi era consentito a frati che all'alta competenza nello studio riuscivano a coniugare un profilo caratteriale di un certo tipo, incline ad

[157] Ehrle 1932, p. 102 ripreso in Taucci 1933e, pp. 28-29. Cfr. APV, *Reg. Av.* 154, cc. 631v-632r; *Reg. Vat.* 252, c. 147v (edizione in Reschiglian 1995-1996, pp. CLIII-CLIV n. 64). Negli anni Ottanta del Trecento numerosi frati del convento di Firenze sono attestati come studenti a Bologna. Cfr. Cattarossi 2011-2012, pp. 600 n. 1713, 1718-1719, 601 n. 1720.

[158] Montagna 1997, pp. 21 e sgg..

[159] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 48-49. Si veda Dal Pino 2009b, p. 121.

attirare la benevolenza dei propri confratelli ma anche degli estranei. Il ruolo dei lettori e dei maestri in generale sembra aver raggiunto un'importanza fondamentale in seno all'Ordine. Pertanto, l'alta considerazione nutrita nei loro confronti non derivava dal titolo accademico ottenuto ma dalla loro attività d'insegnamento e di predicazione. Questo lo si evince da un ulteriore decreto emanato nel 1377 a Venezia: i maestri che non insegnavano o predicavano, come anche i lettori, dovevano percepire per gli indumenti e le calzature quanto previsto per gli altri frati del convento di stanza, ponendoli dunque sullo stesso piano a prescindere dal grado o titolo accademico posseduto[160].

5.2.3 Libri e biblioteche

Per quanto riguarda i libri e le biblioteche dei frati, le prime notizie emergono non a caso nel periodo a cavallo tra XIII e XIV secolo[161]. Nonostante dalle *Constitutiones* non traspaia granché in questo senso, fin dagli anni Ottanta del XIII secolo i frati sembrano interessati all'acquisizione di libri per lo studio, soprattutto nel contesto bolognese dove furono acquisiti tramite compere o lasciti testamentari le Decretali di Gregorio IX, l'Etica di Aristotele, la Metafisica e il *Sextum librum de naturalibus* (*De anima*) di Avicenna[162].

Anche dal registro contabile del generale Lotaringo degli anni 1285-1300 si evince una particolare attenzione verso l'oggetto libro, la cui vendita o acquisizione veniva supervisionata dal generale stesso. Alla morte di ogni frate, il possesso dei suoi libri passava direttamente alla *communitas*, ossia all'Ordine nel suo complesso, e non al convento da cui il frate stesso proveniva come fu stabilito in seguito, conferendo in tal maniera al priore generale il controllo totale sulla circolazione interna dei libri, oltre che l'autorità di decidere delle loro sorti. A Lucca, dopo la morte di un certo fra Bonaccorso una serie di codici a lui appartenuti '*sunt modo comunitatis ordinis*': abbiamo notizia che il suo breviario fu in seguito venduto per undici fiorini d'oro e sei soldi ai frati e al convento di Lucca, lo stesso dal quale egli proveniva[163]. O ancora, il breviario di fra Aldobrandino, da lui stesso venduto per quindici fiorini d'oro probabilmente senza il permesso del priore generale, fu in seguito recuperato da quest'ultimo in quanto '*dictum breviarium est ordinis*'[164].

Il monopolio del priore generale sui libri appartenenti ai conventi e ai frati, se da un lato fu indizio rilevante delle spinte centralizzatrici provenienti dalla gerarchia nei riguardi della gestione e dell'organizzazione del sistema formativo dell'Ordine, dall'altro fu reso necessario per la grande quantità di denaro che circolava sia per la vendita sia per l'acquisizione del materiale librario. Infatti, in mancanza di disponibilità economica i libri venivano pignorati o venduti senza

[160] Soulier (a cura di) 1898a, p. 48.

[161] Sul tema, a fronte di una ricchissima bibliografia, mi limito a rimandare a *Libri, biblioteche e letture* 2005.

[162] Dal Pino 1972, II, pp. 352 doc. III 215, 383-384 doc. III 253, 418 doc. III 219; I, pp. 1215-1216, 1323; Maierù 2002, pp. 20-23.

[163] Soulier (a cura di) 1898c, pp. 137, 139.

[164] Soulier (a cura di) 1898c, pp. 139, 147.

esitazione come avvenne per un esemplare della *Legenda sanctorum* in occasione di una trasferta del priore generale a Roma, oppure per un breviario dell'Ordine dalla cui vendita furono ricavati ben ventitre fiorini d'oro[165]. In merito alla tipologia di libri utilizzati dai frati, in maggioranza ritroviamo breviari e messali ma non mancano anche opere omiletiche come i sermoni molto noti di Servosanto da Faenza oppure di trattati come la *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Perault[166].

Tra il 1299 e il 1301 si emanarono i primi decreti in merito in occasione dei capitoli generali di Viterbo e Siena: nel 1299 fu proibita la vendita di qualsiasi tomo senza il permesso del priore generale o provinciale, e nel caso questo avvenisse si stabiliva che il ricavato dovesse essere destinato unicamente all'acquisto di nuovi libri, mentre nel 1301 fu decretato che tutti i codici appartenenti a un frate venissero destinati in seguito alla sua morte al convento di provenienza[167].

Anche dai registri contabili del convento di Firenze si percepisce una maggiore organizzazione in materia di conservazione e circolazione del materiale librario. I decreti emanati durante i capitoli generali del 1299 e del 1301, se da un lato consentirono ai singoli conventi di implementare il proprio patrimonio di codici e di istituire le prime biblioteche, dall'altro favorirono l'istituzione di un sistema interno di circolazione e diffusione dei testi manoscritti abbastanza remunerativo sia in termini economici che culturali.

Infatti, nel corso del primo Trecento ogni frate deteneva il possesso diretto dei libri acquisiti in vita, che passavano al convento di origine solo dopo la sua morte. Pertanto, non sempre questi libri venivano trasferiti nell'*armarium* o nella biblioteca conventuale, scelta che poteva dare vita a un vero e proprio mercato interno: il 26 gennaio 1320 i libri di logica che furono di Niccolò Magaldi furono acquisiti da Giovanni da Castelfiorentino per dieci lire, sedici soldi e sette denari; o ancora l'11 aprile 1326, Cristoforo spese quindici lire per dei libri che furono di Enrico[168]. I libri acquisiti o venduti erano generalmente breviari, salteri, libri di studio (logica, filosofia, teologia), leggendari. I frati acquirenti non provenivano per forza dallo stesso convento e a loro venivano richieste, nonostante l'appartenenza alla stessa istituzione, cifre non trascurabili[169]. Il materiale librario circolava quindi di convento in convento in maniera costante, grazie soprattutto alla mobilità dei frati, soprattutto di quelli che studiavano presso i conventi dell'Ordine[170].

Nel corso del secondo Trecento, in coincidenza con l'evoluzione della formazione culturale dei frati assistiamo a un salto qualitativo per quanto riguarda

[165] Soulier (a cura di) 1898c, pp. 136, 139, 144, 182, 188.
[166] Soulier (a cura di) 1898c, pp. 136, 184, 188.
[167] Soulier (a cura di) 1898a, pp. 9, 11. Cfr. Taucci 1934-1936c, pp. 145-146.
[168] ASF, *CRSF*, 119, filza 606, c. 31r, filza 681, *Introitus*, c. 27r. Sul tema si veda Le. Pellegrini 2004.
[169] ASF, *CRSF*, 119, filza 606, *Introitus*, c. 35r, 609, *Introitus*, *passim*. f. 4r. Cfr. anche Montagna 1984a, pp. 147-164.
[170] Si trattava di un fenomeno presente anche in altri ordini mendicanti. Cfr. Senocak 2004; Bériou, Morard, Nebbiai-Dalla Guardia (a cura di) 2014.

i libri adoperati. Siamo a conoscenza tramite un atto notarile della composizione della libreria privata del priore generale Vitale da Bologna: il 21 agosto 1371 egli decise di restituire al convento di Strada Maggiore dei frati di Bologna tutti i libri acquisiti durante il periodo trascorso nell'Ordine e da lui richiesti in prestito il 22 novembre 1363 allo stesso convento dopo l'elezione a vescovo di Chieti, che raggiunsero la cifra notevole di settantaquattro codici manoscritti[171]. Scorrendo la lista di tomi si nota la presenza di numerose opere di autori classici e coevi, dalle cronache locali alla Commedia di Dante Alighieri, dalle opere di carattere storico (Tito Livio, *Res gestae Alexandri macedonis* di Giulio Valerio, *De vita Caesarum* di Svetonio, *Breviarium ab Urbe condita* di Eutropio) a quelle di carattere scientifico (*De medicina* di Aulo Celso, *Quadripartitus* di Tolomeo, *Tractatus de sphera* e *De aspectibus planetarum* di Giovanni di Sacrobosco, *Liber de aggregationibus scientiae stellarum* di Al-Farghani). A questo blocco di opere, che fanno emergere interessi non scontati per un frate maestro del Trecento, fanno da contraltare quelle funzionali all'insegnamento della teologia e della filosofia, nonché quelle necessarie al fine di un corretto espletamento degli incarichi ecclesiastici e di predicazione: ci riferiamo a tomi di carattere teologico (Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio), filosofico (Aristotele, *De beneficiis* di Seneca), giuridico (Decretali), geografico (*Mapamundi*) e omiletico (*Sermones* di Clemente VI).

Da questa lista affiorano interessi dal sapore umanistico che esulavano completamente dal normale *cursus studiorum* dei frati[172]. Difficile affermare, in mancanza di ulteriori fonti, se la vicenda di Vitale fosse un caso unico oppure riscontrabile in altri profili di religiosi: una risposta parziale potrebbe derivare dalla lettura degli inventari di inizio Quattrocento delle biblioteche di San Marcello a Roma e della Santissima Annunziata a Firenze che fa emergere un sostanziale silenzio al riguardo di opere classiche o di argomento letterario e scientifico, a scapito di quelle teologiche, filosofiche e omiletiche[173].

Il mancato accesso all'ambiente universitario di Parigi, oltre che costringere l'Ordine a frequentare prevalentemente gli *studia* generali di Bologna, Firenze, Padova e Pavia, portò al consolidamento della posizione culturale di numerosi conventi situati in Italia come fu il caso di quello di San Marcello a Roma. Un elemento significativo di questo processo fu l'istituzione precoce di una biblioteca, voluta da Niccolò da Venezia fin all'indomani dell'insediamento dei frati nel 1369 ma definitivamente istituita da Andrea da Faenza solo negli anni 1382-1383 tramite il trasporto dei libri lasciati in testamento ai frati da Bonifacio, vescovo di Como, morto negli anni 1351-1352. Il patrimonio librario, prevalentemente di natura teologica, attirò l'interesse della cerchia di cardinali presenti nell'*Urbe*: nell'inventario dei beni e dei possessi del convento stilato nel 1406, un esemplare

[171] ASB, *CRS*, *S. Mara dei Servi*, busta 7/6097, nn. 16-18. Cfr. Taucci 1934-1936c, pp. 147-156; Monetti 1991-1992, pp. 258-264 n. 109.
[172] Caby 2019. Per un raffronto si veda Rao 2014. Sulla questione cfr. il recente Chandelier, Aurélien (a cura di) 2023.
[173] Soulier (a cura di) 1900-1901b; Soulier 1903-1904; Taucci 1934-1936c; Casalini 1971, pp. 73 e sgg.; Ambrusiano 2017. Sul tema di veda Bassetti 2015.

del *De proprietatibus rerum et animalium moralizatus* di Bartolomeo Anglico viene definito ‘*liber mangnus et non multum nobis utilis, set a multis cardinalibus concupitus, et a nobis postulatus*’: a Bartolomeo Mezzavacca, cardinale titolare di San Marcello (che fu tuttavia privato del titolo il 15 ottobre 1383), furono venduti alcuni tomi per saldare i molti debiti contratti dai frati[174].

Dunque, l’insediamento romano divenne non solo la sede di riferimento per i contatti con la curia (da poco tornata nell’*Urbe*) ma anche un centro culturale di livello. L’artefice e grande risanatore del complesso monumentale ancora oggi esistente nel suo rifacimento moderno fu Pietro Nicolai da Roma, priore romano negli anni 1405-1406 e autore dell’inventario del 1406. Egli ottenne il magistero in teologia dal priore generale Antonio da Bologna dopo che, il 22 settembre 1392, gli fu concesso un privilegio da Bonifacio IX: la lettera c’informa come Pietro, dopo un periodo d’insegnamento a Venezia, fosse stato ritenuto idoneo dal generale e da altri maestri per l’acquisizione del titolo. Nel 1400, egli stesso riconosceva il magistero a Francesco di Giovanni Grazia da Roma, allora trentenne e probabilmente suo discepolo, che aveva studiato molti anni teologia e altre scienze presso il convento di San Marcello. Pietro fu un abilissimo predicatore e partecipò ai numerosi concili riuniti nel corso del primo Quattrocento: della sua attività di predicazione ci sarebbe giunta una raccolta di sermoni, databile tra il XIV e il XV secolo[175].

5.2.4 La predicazione

Se prendiamo l’esempio di Pietro da Roma, nel giro di mezzo secolo i frati riuscirono ad acquisire una preparazione di alto livello per quanto riguarda l’arte della predicazione. Infatti, ai frati non fu permesso di predicare in pubblico almeno fino agli anni Venti del Trecento. Questo risulta ben comprensibile se consideriamo come tale attività richiedesse una solida cultura teologica acquisibile soprattutto in ambienti scolastici riconosciuti come quello di Parigi.

Gli unici indizi che attesterebbero tale pratica da parte dei frati nelle pubbliche piazze, ancorché dubbi, riguardano solamente la figura di Filippo, che pare coinvolto in prima persona – durante il difficoltoso periodo post-conciliare – nella generale azione pacificatrice promossa dalla Chiesa romana nelle città dell’Italia centro-settentrionale.

[174] Soulier (a cura di) 1900-1901b, pp. 207 e sgg.; U. M. Todeschini 2002. Sul cardinale Mezzavacca cfr. Fodale 2010. Sull’insediamento a Roma dei frati cfr. U. M. Todeschini 1996. Dall’inventario del 1406 si ha notizia anche della presenza di numerosi frati forestieri presso il convento, provenienti dal regno di Francia, forse i superstiti della chiusura dello *studium* dell’Ordine di Parigi. Sul tema cfr. Rehberg 2012. Sul vescovo Bonifacio invece si veda Scaramellini 1990. I suoi cospicui lasciti testamentari nei riguardi dei frati attesterebbero il buon rapporto intessuto con loro nella persona del generale Vitale. Cfr. ASB, *CRS*, *S. Maria dei Servi*, busta 6/6096, n. 34 (edizione in Monetti 1991-1992, pp. 279-286, n. 102).

[175] Vicentini 1922-1932, II, p. 106; Roschini 1954, pp. 78-82; Roschini 1976, pp. 79-80; Montagna 1977, pp. 174-175 (Cod. Alexianus 251); Dal Pino 1997f, pp. 326-327 nota 33, 331, 337, 339, 355-356 nota 108, 361 nota 119, 366, 368, 370, 371 nota 145, 373, 375-376; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 97-98 n. 178, 117 n 245, 118 n. 249, 119 n. 253.

In concomitanza all'accesso dei frati nel sistema universitario parigino si hanno le prime notizie di una sistematica presenza di frati predicatori. In questo periodo gli strumenti di trasmissione della proposta religiosa dei frati si stavano diversificando così come anche la cultura dei suoi diffusori. Una prova evidente di tale processo risulta essere la concessione del 13 gennaio 1327 fatta dal cardinale Orsini di predicare liberamente nelle pubbliche piazze nei territori dell'Italia centrale: se prima i frati addetti alla predicazione erano costretti a esprimersi all'interno delle proprie chiese e dei propri conventi, a partire dagli anni Venti del Trecento ebbero la possibilità di predicare nelle piazze principali delle città gremite di fedeli[176].

Anche grazie al consolidamento degli *studia generalia*, in questo periodo sembrano moltiplicarsi le attestazioni di predicatori nei conventi dell'Ordine. Durante il capitolo generale di Genova del 1362 si stabilì il divieto ai frati di predicare in pubblico se non esperti in grammatica e se non istituiti per tale compito dal capitolo provinciale[177]. Per quanto riguarda il XIV secolo, l'attività dei predicatori non risulta sufficientemente documentata, nonostante la crescita dimostrata dai frati nel settore degli studi e nell'utilizzo della parola predicata: si pensi a come essi predicarono assiduamente presso alcune delle piazze e chiese più affollate d'Europa, come Santa Reparata a Firenze o San Marco a Venezia, o ancora al caso citato di Vitale da Bologna e dell'incarico affidatogli di predicare il *verbum crucis* contro Francesco Ordelaffi negli anni 1356-1359[178].

Allo stato degli studi sono note solamente tre opere di natura omiletica giunte fino a noi e attribuite a dei Servi di Maria: un *corpus* di omelie, prevalentemente dominicali e coprenti il ciclo annuale, datate al 1321 e attribuite da Lamberto Crociani a Simone Seri (o del Sere), all'epoca priore del convento di Firenze (deceduto nel 1331)[179]; una raccolta di sermoni per le feste dei santi editi dai frati Carlo (maestro) e Filippo (baccelliere) entrambi di Faenza e stampati nel 1501 a Bologna da Caligola *de Baccaleriis* scritta da Niccolò da Siena (noto tra il 1290 e il 1349)[180]; alcuni sermoni contenuti nel codice segnato D 25 della biblioteca Comunale di Perugia redatti da Niccolò d'Arezzo sul finire del XIV secolo e valorizzati da Mauro Donnini[181].

[176] Cfr. Gobbo, Dal Pino 2009, pp. 247-248 n. 12. Sull'importante legame tra piazza pubblica e predicazione cfr. Rusconi 1994 e Muzzarelli 2005.
[177] Soulier (a cura di) 1898a, p. 46.
[178] ASF, *CRSF*, 119, filza 610, *Exitus*, c. 33r, filza 682, cc. 82r, 100r, 158r; Montagna 1987b, pp. 286 n. 1238, 290 nn. 1303, 1312, 291 n. 1321; Cattarossi 2010, pp. 282 n. 1426, 283 n. 1435, 1439; Cattarossi 2011-2012, pp. 599 n. 1703, 600 n. 1716, 603 n. 1748, 610 n. 1861; Vicentini 1922-1932, II, pp. 55 e sgg.; Citeroni 1998, p. 222.
[179] Trascritte nel codice segnato 489 conservato presso il fondo *Conventi soppressi* della Biblioteca Laurenziana di Firenze. Cfr. in particolare Crociani 1987, p. 144 e Montagna 1984a, pp. 154-155.
[180] Branchesi 1972a, pp. 104-108. Esemplare consultato conservato in Roma, Biblioteca della Pontificia Facoltà Marianum, *Collezione biblioteca servitana*, FAS 1501 N52. Cfr. da ultimo Dal Pino 2009b, pp. 124-125 dove si riporta la bibliografia precedente.
[181] Donnini 1990. Traduzione del *Planctus domine nostre* in Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 527-547.

Dall’analisi dei profili di queste tre figure dalla formazione e dalle provenienze tra loro profondamente diverse emerge chiaramente un graduale processo di evoluzione della cultura dei frati e della loro predicazione.

Il profilo di Simone Seri potrebbe essere un esempio della cultura ‘mista’ che caratterizzava numerosi frati dell’Ordine a cavallo tra XIII e XIV secolo: da un lato una propensione naturale verso gli incarichi di natura pratica e amministrativa ricoperti non solo presso il convento di stanza ma anche su invito delle autorità cittadine (Simone fu camerlengo delle mura negli anni 1318-1323 e del grano nel 1331) che celano una salda competenza nella gestione e amministrazione delle cose, dall’altro l’acquisizione di una solida cultura patristica e teologica proveniente dagli ambienti scolastici locali (certamente non di provenienza universitaria) che pertanto permise di redigere omelie (a uso esclusivamente interno) dall’alto valore letterario e retorico[182]. Si tratta di quella cultura esaltata, come visto, da Cristoforo da Parma nella *legenda* dedicata a Francesco da Siena, in opposizione a una certa cultura universitaria.

Proveniente dall’ambiente accademico fu senz’altro Niccolò da Siena, dal cui profilo si avverte uno scatto in avanti nella preparazione culturale dei frati, alla luce anche del privilegio concesso dal cardinale Orsini nel 1327 di poter predicare nelle pubbliche piazze. Il predicatore comincia a essere un graduato (baccelliere o maestro) e dunque forzatamente proveniente dal sistema universitario parigino, oltre che un itinerante al quale venivano affidati gli incarichi di maggiore responsabilità all’interno dell’Ordine: Niccolò fu provinciale di Lombardia nel 1339, priore del convento di Venezia negli anni 1340-1341 e provinciale di Tuscia forse dal 1342 al 1347[183].

Invece con Niccolò d’Arezzo si arriva alla piena maturazione del processo di formazione dei frati iniziato nei primi anni del XIV secolo. Entrato nell’Ordine tra gli anni Sessanta e Settanta e addottoratosi giovanissimo nel 1398 a Bologna, fece presto parte della cerchia ristretta del priore generale Niccolò da Perugia (1427-1461): sembra che sia deceduto nel 1462 (quasi centenario) in odore di santità come testimonierebbero le parole spese su di lui da Paolo Attavanti nel suo *Dialogus*. In questo caso ci troviamo di fronte a un maestro in teologia raffinato che cominciò a studiare fin da giovanissimo, capace di redigere sermoni innovativi di alta qualità retorica, come nel caso del *Planctus* di Maria del 1395, e che dedica la maggioranza del suo tempo all’attività di predicazione[184].

Quindi, se nel giro di circa un secolo la figura del frate ‘dotto’ all’interno dell’Ordine ebbe modo di subire una graduale evoluzione in materia di formazione e d’incarichi affidati, i contenuti delle omelie e dei sermoni furono caratterizzati da un comune denominatore, ossia l’attenzione rivolta verso la figura di Maria. Raffaella Citeroni ha evidenziato come la predicazione dei frati nel XIV secolo fosse essenzialmente basata su temi a carattere mariano e che questo fu il principale fattore del loro successo[185].

[182] Tozzi 1905, p. 16.
[183] Dal Pino 2009b, pp. 124-125.
[184] Dal Pino 2009b, pp. 137-138.
[185] Citeroni 1998, pp. 216 e sgg..

Del resto questo accadde in un periodo dove la predicazione mariana ebbe il suo maggior sviluppo, sulla scia della maggiore attenzione attribuita alla figura di Maria sia sul piano pubblico – nella lotta politica e anti-eretica – sia sul piano personale e privato con le trasformazioni che caratterizzarono il rapporto devozionale tra il fedele e la madre di Cristo[186]. Alla predominanza di Maria nelle prediche dei frati, ampiamente confermato anche dalla produzione liturgica, agiografica e iconografica, fa da contraltare l'assenza di ogni riferimento ai beati dell'Ordine.

Eppure, fin dal primo Trecento si riescono a intravedere tentativi di valorizzazione di un'identità propria dei frati non solo tramite lo sviluppo del culto mariano ma anche con la diffusione di scritti e rappresentazioni riguardanti i beati dell'Ordine, assurti a esempi di vita per i frati: prima Andrea da Borgo Sansepolcro e poi Pietro da Todi tentarono di riattualizzare la figura di Filippo, e in seguito quella dei senesi Gioacchino e Francesco, senza ottenere (in entrambi i casi) grande risonanza dalla base, forse anche a causa delle dure controversie interne che caratterizzarono i rispettivi generalati. Con Vitale, invece, alcuni dati che emergono dal suo generalato lasciano presupporre il successo di tale politica che fu poi ripresa e ottimizzata da Andrea da Faenza negli anni 1374-1380, non a caso discepolo e compagno del generale bolognese[187].

Le ragioni di quest'affermazione, se da un lato non possono essere decontestualizzate dal periodo di crisi economico-sociale conseguente all'epidemia di peste, dall'altro potrebbero essere ricondotte in generale alla figura di Vitale e alla sua peculiare formazione culturale che comprendeva una pluralità d'interessi a dir poco notevole.

5.2.5 Un tentativo di sintesi: da mercanti a maestri

In conclusione potremmo dire come lo sviluppo delle diverse dinamiche che caratterizzarono la vita culturale dei frati tra secondo Duecento e il Trecento sia stato per certi versi lineare, seppur in alcuni momenti cronologici si avverta l'emergere di contraddizioni evidenti.

Dal punto di vista della formazione si assiste a una progressiva omologazione ai principali ordini mendicanti inseriti nelle strutture universitarie dell'epoca, compiutasi specialmente nel Trecento in seguito alla *confirmatio* definitiva emanata da Benedetto XI nel 1304. Questo lo si evince dall'acquisizione dei titoli accademici da parte dei frati, dei quali nel secondo Duecento non se ne trova traccia ma che nel corso del secolo successivo aumentarono in maniera esponenziale.

Anche dalla legislazione traspare un quadro simile: nelle *Constitutiones* degli anni 1290-1291 i riferimenti in merito agli studi dei frati sono molto pochi mentre nei decreti dei capitoli generali emanati in seguito si riscontra una crescente attenzione nei riguardi dei lettori, dei libri, dei percorsi di studio, dello *studium* di Parigi. Su questi punti si nota un'evidente esigenza da parte della gerarchia di

[186] Gaffuri 2001; Vincent 2009a, 2009b.
[187] Gobbo, Dal Pino 2009, p. 256 n. 24.

centralizzare quella serie di dinamiche che riguardarono il *cursus studiorum* dei frati, dal suo finanziamento alla circolazione interna dei libri e del materiale di studio.

Fu soprattutto il priore generale Pietro da Todi, poi seguito in maniera sistematica da Matteo da Castel della Pieve e Vitale da Bologna, a organizzare un sistema scolastico organico incentrato sugli *studia* principali di Bologna, Firenze e Venezia, e da quelli particolari presenti nei conventi periferici. Questo fu necessario soprattutto in seguito allo sviluppo della pratica della predicazione dopo la concessione del privilegio del 1327 da parte del cardinale Orsini.

Pertanto, nel corso del generalato di Pietro si assiste a una contrapposizione abbastanza aspra concernente l'indirizzo generale allora impresso all'Ordine che vide protagonista una parte cospicua del ceto studentesco del tempo, facendo emergere due linee di condotta discordanti su come concepire il ruolo della cultura universitaria acquisita e la pratica della predicazione.

Dopo la riforma del 1346 l'Ordine si pose in maniera convinta nel solco tracciato dalla Chiesa e dagli altri ordini mendicanti, consolidando lo *studium* di Parigi e di conseguenza assumere in maniera sistematica incarichi apicali all'interno della gerarchia ecclesiastica. Un indizio rivelatorio di questo processo fu la risposta efficace da parte dei frati alla chiusura del canale di Parigi, allora in pieno sviluppo, in seguito allo Scisma d'Occidente, con la frequentazione precoce delle sedi universitarie dell'Italia settentrionale, specialmente quella Bologna.

Dunque, nel giro di due secoli, la comunità religiosa, formata prevalentemente da mercanti laici nei suoi primordi, ha subito una radicale trasformazione giungendo alla fine del Trecento ad avere tra le sue fila un nutrito gruppo di frati dotti esperti della scienza teologica, capaci di praticare una predicazione efficace di stampo prevalentemente mariano. Il Trecento, periodo costellato da numerose crisi, fu il secolo chiave di transizione che permise all'Ordine di elaborare un sistema scolastico interno efficace e ramificato, costruendo su basi solide il grande successo che ebbe nei diversi settori della vita culturale della *societas christiana* tra il secondo Quattrocento e il Seicento.

Paradossalmente, quindi, dalle crisi del Trecento che caratterizzarono le istituzioni ecclesiastiche, i Servi di Maria ne uscirono notevolmente rafforzati in confronto alle altre aggregazioni religiose, e questo avvenne anche per il settore culturale. Come aveva ben intuito Merlo nel caso dei Minori, lo sviluppo della formazione dei frati fu un vettore di profonde trasformazioni istituzionali e sociali[188]. Il concetto di 'metamorfosi' potrebbe essere ascrivibile anche per il caso dei Servi di Maria in quanto l'incremento dei frati dotti e il prevalere della componente clericale su quella laica, produssero mutamenti irreversibili delle strutture socio-culturali dell'Ordine e, di conseguenza, una modifica sostanziale della propria proposta religiosa.

[188] Merlo 2003; Evangelisti 2005; Lambertini 2013.

5.3 La committenza artistica: tra prestigio e ricerca identitaria

Un ruolo non indifferente nella trasmissione della proposta religiosa dei frati fu senz'altro la rappresentazione iconografica. Il metodo storico-critico si accosta all'opera d'arte considerandola come fonte probante di un determinato contesto politico, economico e culturale, e tende ad analizzare questa in senso tematico, sviscerandola singolarmente in tutti i suoi aspetti iconografici e stilistici[189].

Per quanto ci riguarda, abbiamo privilegiato l'aspetto quantitativo della produzione dei frati rimastaci, in tal modo da comprenderne lo sviluppo devozionale, gli interessi culturali, gli apporti dei singoli esponenti nella promozione artistica e il ruolo dei priori generali nella costruzione identitaria dell'Ordine. Storici come Dal Pino, Montagna e Branchesi si concentrarono prevalentemente su alcune opere ben specifiche e di appurato valore, evidenziando gli aspetti storico-agiografici e filologici ma isolando l'opera dall'ambito cronologico in cui essa s'inseriva[190]. Non pare più sufficiente concentrarsi unicamente sul dato locale tramite il quale evidenziare il carattere sociale e politico dell'opera d'arte ma occorre anche inserire questa nel contesto di espansione territoriale e culturale dell'Ordine e dei relativi ambienti devozionali.

Dunque, si procederà primariamente in senso quantitativo seguendo il filo cronologico attraverso il dinamismo espansivo dei frati raccogliendo la maggioranza delle opere di cui con certezza si possono riferire alla loro committenza, con lo scopo in seguito di dare un'interpretazione complessiva della loro iconografia. Da questa raccolta emergerà un panorama dal quale si potranno trarre alcune conclusioni iconografiche che, per la prima volta, inquadreranno in un unico ampio sguardo l'intera produzione artistica dei frati tra Duecento e Trecento. A tal riguardo, l'analisi quantitativa è una peculiarità che lo studioso dei Servi di Maria si può permettere poiché, trovandosi di fronte a un Ordine dall'espansione modesta ma comunque importante, ha la possibilità di tenere in considerazione la maggioranza dei contesti insediativi, soprattutto quelli dell'Italia centro-settentrionale. Tale impostazione è oggettivamente più complessa da sostenere al riguardo degli altri ordini mendicanti, la cui espansione e produzione artistica si dimostrarono ben più massicce[191].

Infatti, i frati dimostrarono un'attenzione precoce verso l'arte figurativa, comprendendone la sua efficacia nel diffondere la propria proposta religiosa. Ad esempio, i Minori rinnovarono narrativamente l'arte inserendosi fin da subito ai piedi della croce, come nei *Crocifissi* in tavola prodotti in area umbra[192] e dipingendo precoci storie agiografiche come nel caso della tavola lucchese di *san Francesco* del 1235 di Bonaventura Berlinghieri custodita presso la chiesa di San Francesco a Pescia[193]; o ancora i Predicatori furono i primi a dare vita alla tipologia dell'arca monumentale a partire da quella di san Domenico, conservata nella

[189] Esemplificativo il metodo adottato in Frugoni 2010, 2016, 2019. Desidero ringraziare Marco Massoni per i preziosi suggerimenti.
[190] Sintetico riassunto in questo senso in Borsi 2009.
[191] In questo senso si veda il pionieristico studio del 1912 in Gillet 2017.
[192] Delpriori 2015.
[193] Frugoni 1995.

chiesa omonima a Bologna e scolpita con storie del santo prima da Nicola Pisano e poi da Arnolfo di Cambio[194].

Come si comportarono i Servi di Maria a fronte di una produzione artistica precoce, innovativa e diffusa come quella degli altri ordini mendicanti? Cercarono di omologarsi al contesto generale o riuscirono, in alcuni casi, a innovare? Se per quanto riguarda gli ordini dei Minori e dei Predicatori l'arte divenne strumento e soluzione per attribuirsi una caratterizzazione e plasmare la propria identità nei confronti dell'esterno, in parallelo alla loro espansione culturale e territoriale, in che misura la committenza artistica dei Servi di Maria ebbe modo di influire sulla loro percezione identitaria dalle origini fino alla fine del Trecento?

La questione della produzione artistica dei frati risulta per certi versi fondamentale al fine di comprendere a pieno la loro proposta religiosa: soprattutto ci si potrebbe chiedere quale ruolo fu conferito all'arte da loro promossa e come questa s'integrasse alla loro pastorale in assenza di altri strumenti di apostolato come per esempio la predicazione, perlomeno fino alla fine del XIII secolo.

5.3.1 Le prime opere: la centralità di Maria

Innanzitutto bisogna dire come la produzione figurativa dei frati tra Duecento e Trecento si debba ritenere in gran parte perduta. Tuttavia, le poche testimonianze giunte fino a noi sono di altissima qualità artistica e dimostrano una grande attenzione e cura verso l'opera d'arte.

In tempi abbastanza precoci nella legislazione dei frati si riscontrano delle prescrizioni riguardanti la produzione d'immagini. In proposito, nel 1260, i Minori inserirono nelle Costituzioni narbonesi alcune disposizioni concernenti lo stile: in sostanza, le opere commissionate non avrebbero dovuto contenere '*curiositas*' e '*superfluitas*'[195]. Li seguirono anche i Saccati che nelle proprie *Constitutiones* stabilirono di non produrre immagini pittoriche '*voluptuose et inutiles*'[196]. Si trattava del rifiuto di raffigurare orpelli decorativi come bestie mitologiche, immagini fantastiche e mostruosità varie, dunque tutto ciò che fosse estraneo e non funzionale alla liturgia agiografica dei frati, oppure le prescrizioni assumevano connotati prettamente tecnico-materici con l'intenzione di rifuggire ogni forma di preziosismo decorativo e impiego di materie prime costose, in sintonia quindi con i precetti indicati dalla proposta religiosa di Francesco d'Assisi, in seguito ripresa dai Saccati[197]?

Su questo occorre osservare come l'arte dei Servi di Maria si presenti autonomamente fin dagli inizi priva di orpelli e decorazioni voluttuose, mantenendo comunque una pregevole fattura tecnica e la raffigurazione di soggetti dall'altissimo valore teologico. Nelle *Constitutiones* degli anni 1290-1291 non compare nessuna specifica al riguardo e non sussistono impedimenti o divieti, anzi, nel capitolo *De itinerantibus* fu prescritto che ogni frate dovesse fare

[194] Dodsworth 1995.
[195] Cenci, Mailleux (a cura di) 2007, p. 75.
[196] Giacomozzi 1962, p. 104.
[197] Crescentini (a cura di) 1997; Cannon 2013.

riverenza '*coram altari vel ymagine Virginis Marie*' prima di uscire dal convento, lasciando sottintendere come negli spazi chiesastici fosse opportuna la presenza di un'immagine mariana[198]. Questa disposizione, inserita in un contesto dal valore giuridico, ci pone di fronte alla questione del rapporto che intercorreva tra la devozione dei frati e l'arte religiosa, il cui nesso non era per forza di cose sempre coincidente.

Ciò probabilmente non fu il caso della prima attestazione della produzione di un'opera nell'ambito dei frati, la *Madonna del Bordone* di Coppo di Marcovaldo eseguita nel 1261 a Siena (Fig. 4), che risulta inserita in un contesto urbano e politico specifico: i frati si erano da poco insediati all'interno delle mura ed erano in procinto di costruire la propria chiesa vicino a San Clemente. La tavola raffigura la Madonna in trono con il bambino in braccio posta tra due piccoli angeli situati nella porzione superiore della composizione. Essa si presenta elegantemente vestita con una ricca veste nera bordata d'oro; anche il bambino e il trono sono riccamente adornati. Nella cornice in basso, la tavola fu datata e firmata con l'iscrizione 'A(NNO) D(OMINI) MCCLXI COPP(O) D(E) FLORENTIA ME PI(N)X(IT)'[199].

La questione dell'innovazione stilistica si lega alle modalità di committenza della pala. Le due ipotesi in campo al riguardo sono le seguenti: o da un lato si tratterebbe di una precisa intenzione del Comune di Siena di costringere Coppo, imprigionato a seguito della battaglia di Montaperti del 1260, di produrre un'opera mariana da assegnare ai frati o, dall'altro, l'artista fiorentino si sarebbe offerto di dipingere su loro esplicita richiesta al fine di riscattare la propria prigionia con il lavoro[200]. Nel primo caso l'innovazione stilistica di Coppo sarebbe frutto di una riflessione autonoma dell'artista che i frati di buon grado accolsero, mentre nel secondo caso invece l'esplicita richiesta dei frati implicherebbe una consapevolezza di un necessario aggiornamento alle ultime tendenze stilistiche[201].

Alla stessa stregua della *Madonna* di Siena si potrebbe considerare la *Madonna col Bambino in trono con angeli* di Orvieto della scuola di Coppo attribuibile al figlio Salerno o a Guido da Siena[202]. Gli elementi principali sono gli stessi, la Madonna, il Bambino, il trono e i due angeli, così come la ricchezza delle vesti, dei protagonisti e degli oggetti[203]. La tavola, databile all'incirca tra il 1265 e il

[198] Soulier (a cura di) 1897a, p. 43.

[199] L'opera si ricollega iconograficamente alla concezione bizantina dell'odighitria, tuttavia, l'artista comincia a innovare stilisticamente soprattutto nella fluidità del panneggio, nella gestualità del bambino e nell'affettuosità della Vergine. Cfr. Brandi 1950; Corrie, 1990, 1996.

[200] Dal Pino 1972, I, pp. 965-967; Mina 2000.

[201] Occorre sottolineare come la tavola fu oggetto di pesanti ridipinture nel corso del secondo decennio del Trecento, volute dai frati al fine di conformarsi alle proposte duccesche della *Maestà* del Duomo di Siena, la quale aveva catalizzato l'immaginario devozionale dei fedeli senesi. Si veda Gianni 2011-2012, in part. pp. 78-79.

[202] L'opera fu generalmente attribuita a Coppo di Marcovaldo, ma numerosi studi protendono a favore del figlio Salerno o di Guido da Siena. Cfr. Boskovits 1977; Bellosi 1991; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, I, p. 392.

[203] Iconograficamente assimilabile a quella senese, la Madonna di Orvieto apporta simili aggiornamenti stilistici ma più coraggiosi. La gestualità si dinamizza ulteriormente grazie al dettaglio della mano sinistra della Vergine che tocca il piede sinistro del Bambino. Su questo cfr. Polzer 1984.

1270, si potrebbe inserire nel contesto di fondazione della nuova chiesa dei frati nel quartiere di San Martino a seguito del loro trasferimento da San Pietro in Vetere, e della controversia sorta con i vicini Premostratensi[204]. I frati dimostrano di disporre di un buon supporto economico da parte della popolazione locale, il cui ricavato fu investito nella produzione di una tavola sicuramente onerosa ma che ebbe lo scopo principale di creare un'interazione dai forti connotati simbolici e religiosi tra i frati e il nuovo spazio cittadino, tale da incrementare il proprio prestigio a scapito dei concorrenti.

La terza *Madonna* superstite, conservata nella chiesa di Santa Maria dei Servi a Bologna, presenta gli stessi elementi delle due precedentemente descritte[205]. Secondo lo storico Luciano Bellosi l'attribuzione sarebbe certa a favore di Cimabue, nonostante altri studiosi come John White mettano in discussione l'autografia dell'opera. Se riferita al maestro fiorentino la datazione rimane incerta in quanto oscilla tra la fase giovanile e la fase matura del pittore[206].

Nonostante l'incertezza attributiva e cronologica, non pare fuori luogo riferirne l'esecuzione sotto il generalato di Lotaringo, tra il 1285 e il 1300, in coincidenza con la conclusione della fabbrica della chiesa di Borgo San Petronio: una conseguenza del completamento fu probabilmente la partecipazione annuale delle autorità bolognesi in occasione della festa mariana dell'8 settembre presso il luogo dei frati, disposta a livello statutario negli anni 1287-1288 e che tuttavia non presupponeva obbligatoriamente l'esistenza di una tavola raffigurante Maria[207].

Considerando l'evidente fattura stilistica di area fiorentina e l'incerta presenza di Cimabue a Bologna, sorge spontaneo domandarsi se la tavola sia stata commissionata in loco oppure sia una produzione fiorentina appositamente realizzata per la comunità bolognese dei frati formata da numerosi nativi di Firenze e quindi inviata oltre Appennino.

Secondo Branchesi la prima attestazione documentaria di quest'opera risalirebbe al dicembre del 1400, quando in una lettera d'indulgenza inviata da Bartolomeo Raimondi, vescovo di Bologna, alla '*societas nigra servorum sancte Marie strate Maioris*' ci si riferisce a una *ymago* della Vergine dispensatrice di grazie, presente e rappresentata '*solemniter*' nella chiesa dei frati di Strada Maggiore. Secondo lo studioso, l'*ymago* citata non poteva che essere quella attribuita a Cimabue, l'unica opera di cui si ha notizia in quel periodo degna di

[204] Dal Pino 1972, I, pp. 981-983, II, pp. 33-34, 41-44, 235-236 doc. III 42, 248-249 doc. III 59, 271-273 docc. III 93-94; Rossi Caponeri, Riccetti (a cura di) 1987, p. 190, n. 7.3.17, 205, n. 10.1-2; Moretti 2018.

[205] La gestualità è assimilabile alla tavola orvietana, pertanto, rispetto alle altre due, la ricchezza decorativa viene decisamente ridotta, soprattutto nelle vesti dei protagonisti, non più listate d'oro ma riconducibili a una severa *austeritas*. Il trono diventa una carpenteria più solida e prospettica, riccamente ornata. Nella sua monografia su Cimabue, Luciano Bellosi confronta questa *Madonna* con quelle di Siena e Orvieto insieme alla *Madonna Gualino* di Duccio di Boninsegna datata al 1280 circa e conservata presso la Pinacoteca Sabauda di Torino. Cfr. Bellosi 2004, pp. 131-134. Si veda anche Del Monaco 2015.

[206] White 1993, in part. p. 766.

[207] Rosalba D'Amico attribuisce la committenza ad Andrea da Borgo Sansepolcro, priore generale dal 1300 al 1314. Non è certo che l'Andrea citato come priore del convento bolognese nel 1293 corrisponda a lui. Cfr. D'Amico 1981.

essere considerata effettivamente rappresentata in maniera ‘solenne’. Dalla lettera, contestualizzabile nella peculiare congiuntura epidemica e religiosa che nel 1399 vide l’insorgere di una nuova ondata di peste e la diffusione del movimento penitenziale dei Bianchi, emergono notizie di un culto rivolto a un’immagine mariana collocata nella chiesa dei frati e stimolato da una confraternita definita ‘*nigra*’ per il colore dell’abito indossato dai suoi componenti. Non sono note le origini di questa compagnia, tuttavia dalla lettera traspaiono dati molto importanti che evidenziano una struttura giuridica consolidata e soprattutto una maggiore assimilazione alla proposta religiosa dei frati, come nel caso dell’assunzione dell’abito nero e dell’accento posto sulle pratiche devozionali mariane di natura liturgica e iconografica[208].

Se da un lato, le tre opere descritte equivalgono al totale di quelle note e ancora oggi conservate riferibili ai frati nel secondo Duecento, dall’altro i testi agiografici del XIV secolo c’informano come le opere d’arte, e soprattutto le icone mariane, fossero considerate come manufatti imprescindibili per la vita dei frati e potenti strumenti di diffusione della propria proposta religiosa[209]. Un esempio in tal senso riguarda l’episodio del miracolo del pane d’Arezzo descritto nella *vulgata* di Filippo. Il generale fiorentino, in visita al convento aretino, avendo trovato i frati in preda a una grave carestia che aveva colpito l’intera città decise di chinarsi davanti a un’immagine mariana al fine di richiedere alla Vergine di sostentare i suoi ‘servi’; l’intercessione del miracolo fu accolta e i frati ritrovarono delle ceste colme di pane fresco davanti all’uscio del convento[210].

Nonostante la componente miracolistica, emerge come il narratore trecentesco fosse sicuro della presenza di immagini in qualsiasi convento dell’Ordine e attribuisca loro un valore altamente simbolico fino a quello di compiere atti miracolosi. Resta il fatto che le opere giunte fino a noi, nonostante siano poche, dimostrano una qualità altissima e una capacità dei frati di aggiornarsi alle migliori tendenze del panorama artistico coevo.

5.3.2 Il primo Trecento: l’emergere dei frati nelle rappresentazioni figurative

Nel primo Trecento l’area senese si conferma terreno favorevole per i frati per una produzione di elevata qualità. A tal riguardo, nel secondo decennio del secolo, la scuola duccesca ebbe modo di giocare un ruolo molto importante. Tra le *Madonne* superstiti spiccano quella di Montepulciano, una tavola di Ugolino di Nerio tratta dal prototipo duccesco della *Madonna in trono col bambino* per la

[208] Branchesi 1981. I segni di una costante devozione nei confronti della Madonna attribuita a Cimabue, e che attesterebbe la sua coincidenza con l’icona citata nella lettera d’indulgenza del 1400, sono stati riscontrati nel corso dei restauri novecenteschi che hanno messo in luce, oltre che la presenza di numerosi fori di chiodi un tempo sostenenti gli *ex voto* effettuati dai fedeli, anche la causa del deterioramento dell’opera e del suo generale annerimento attribuibile alla sua continua esposizione alle fiamme dei ceri accesi. Per quanto riguarda l’abito nero adottato dai frati si veda Dal Pino 1999.

[209] Sul tema, in generale, si veda da ultimo Znorovszky, Jaritz (a cura di) 2022.

[210] Soulier (a cura di) 1898b, § 14.

cattedrale di Siena (ora conservata presso l'Opera Metropolitana) e la *Madonna* di Segna di Bonaventura, eseguita presso la chiesa senese dei frati di San Clemente (Fig. 5).

Per quanto riguarda la tavola poliziana, attribuita erroneamente da Raffaello Taucci a Duccio di Boninsegna, la sua realizzazione viene datata a dopo il 1311, anno della conclusione della Maestà di Duccio con cui condivide un deciso aggiornamento formale[211]. Si potrebbe aggiungere come la datazione coincida con il termine della fabbrica della chiesa dei frati di Sant'Anna di Montepulciano, consacrata nel 1319[212]: anche in questo caso occorre evidenziare come la realizzazione della tavola coincida con un evento di estrema importanza come la consacrazione della chiesa, che ebbe dunque lo scopo di celebrare la fine di un processo di costruzione, oltre che a inaugurare un nuovo rapporto con lo spazio cittadino e i fedeli.

Invece, l'opera di Segna, anch'essa una *Madonna col Bambino* a mezzo busto, la si potrebbe datare al 1319 circa come, di fatto, testimonierebbe una delibera del 16 ottobre di quell'anno emanata dal Consiglio della Campana: tramite la disposizione fu accolta la richiesta del priore dei frati senesi di uno stanziamento in denaro per l'esecuzione di una tavola che fosse in grado di trasmettere conforto (*consolationem*) ai fedeli durante l'ascolto degli uffici divini. La vicenda evidenzia come la decorazione della chiesa e una maggiore attenzione agli arredi dei luoghi sacri fosse legato a doppio-filo con la costruzione di uno spazio liturgico proprio[213].

Nel terzo decennio del Trecento, Simone Martini e Lippo Memmi (famosi esponenti della scuola senese e soci tra loro) eseguirono rispettivamente la *Madonna con il bambino e i quattro santi e angeli* per i frati di Orvieto e la *Madonna con il bambino* per i frati di Siena. L'importante polittico di Simone Martini, ora conservato al museo Isabella Stewart Gardner di Boston, risulta composto da cinque tavole cuspidate: al centro troviamo la Vergine con in braccio il bambino, una tenera scena dove il piccolo Gesù tocca la guancia della madre in un ricco dinamismo compositivo. Le altre quattro tavole rappresentano san Paolo, santa Lucia, santa Caterina d'Alessandria e san Giovanni Battista, dalle quali emerge un'attenzione particolare al culto delle vergini martiri[214]. Per quanto riguarda l'opera di Lippo Memmi invece, anch'essa arricchisce la tipologia della

[211] Taucci 1934-1936a, pp. 26-28; Carli 1999; Bellosi 2000, 2006; Cateni 2003. Per un profilo biografico di Ugolino cfr. Giura 2020.

[212] AGOSM, *Diplomatico*, *Montepulciano*, 1319 marzo 2 (edizione in Monetti 1991-1992, pp. 124-126 n. 47).

[213] Cipriani 1994-1995, II, p. 10: «*tabulam in qua pingitur ymago Beate Virginis et eius Filiii Benedicti Domini Nostri Iesu Christi in ornamentum ecclesie supra dicte, et in consolationem eorum qui ad ipsam accedunt ecclesiam ad divina officia audiendum, que tabula quia ipsam sicut decet honorabilem fieri faciunt ad laudem Virginis suprascripte costabit trecentum libras et ultra denariorum Senensium minutorum*». Dal punto di vista stilistico, il livello qualitativo della *Madonna* di Segna riesce a mediare una base composta da caratteri ducceschi aggiornandosi all'innovazione portata dal giovane Simone Martini. Attorno a quest'opera si veda la scheda di catalogo in Bagnoli *et al.* (a cura di) 2003, p. 324 e la voce in Siddi 2018.

[214] Da ultimo si veda Israëls 2022, pp. 143-149, 198-211 n. 4.

Madonna di mezzo busto offrendo una pregiata fattura che va oltre gli schemi ducceschi[215].

La datazione di entrambe le tavole risulta controversa ma inquadrabile negli anni Venti del Trecento. La loro realizzazione si potrebbe accostare rispettivamente all'organizzazione dei due capitoli generali celebrati nel 1324 a Orvieto e nel 1328 a Siena[216], occasioni propizie sia per mostrare il prestigio del convento ospitante ai confratelli forestieri sia per indicare direttive culturali comuni da parte della gerarchia con lo scopo di integrare una proposta religiosa unitaria il cui fulcro fosse Maria. Quest'affermazione potrebbe assumere valore a fronte della presenza delle importanti pale descritte precedentemente nelle due chiese e, soprattutto, anche dall'attenzione liturgica e agiografica rivolta dal generale dell'epoca Pietro da Todi nei riguardi della Vergine e dei suoi congiunti (sant'Anna e san Giuseppe)[217].

In questo quadro delineato, Firenze sembra essere messa in disparte rispetto al polo culturale senese. La principale opera fiorentina eseguita in quel torno di anni fu la pala dell'altare maggiore, ormai perduta, attribuita a Taddeo Gaddi. Una conferma dell'esistenza di questa la si ha in una partita delle *Ricordanze* del convento di Firenze degli anni 1295-1332, tramite la quale si destinarono quattro fiorini d'oro piccoli (percepiti *de incertis*) per eseguire una '*tabulam de altari maiore*'[218]. Secondo Vasari, l'incarico al Gaddi fu conseguenza della riuscita di due precedenti lavori eseguiti ad affresco nel decennio precedente: si tratterebbe delle storie di san Niccolò della cappella omonima, forse degli anni 1321-1323, il cui successo gli permise di dipingere anche alcune scene mariane nella cappella dell'altare maggiore[219]. Come emerge dal saggio di Taucci del 1942, in quel

[215] Avanzati 1985. Cfr. anche Ranucci 2005.

[216] Montagna 1989, pp. 55, 57-58. Non era rara la committenza di un'opera in occasione di un evento quale il capitolo generale. Noto il caso di Ambrogio Lorenzetti e della Maestà dipinta per conto degli Eremitani di sant'Agostino e completata per il capitolo generale dei frati tenutosi nel 1338 a Siena. Cfr. Lullo 2017.

[217] Di Domenico 2009b, pp. 493 e sgg..

[218] Casalini (a cura di) 1995, p. 116. Il primo ad attribuire l'opera a Taddeo Gaddi, scolaro di Giotto, fu Lorenzo Ghiberti nei suoi *Commentarii* scritti tra il 1452 e il 1455 che la definisce 'una delle più belle pale di Firenze'. A riprendere le informazioni fornite dal Ghiberti, senza aggiungere tuttavia nulla di nuovo, ritroviamo l'Anonimo Gaddiano o Magliabechiano. Vasari nelle due edizioni delle *Vite* del 1550 e 1568 ci riferisce ulteriori dettagli in merito alla tavola, sottolineando come essa raffigurasse una *Madonna* circondata da santi e una predella con storie mariane, e che, in seguito alla costruzione della tribuna di Leon Battista Alberti nel 1467, fu trasferita presso il capitolo del convento. Da quel momento le notizie sulla pala si diradano completamente inducendo a ritenere che essa andò perduta in un momento imprecisato tra il 1467 e almeno il 1550: il Vasari, infatti, riferisce apertamente un racconto antecedente, omettendo di dire di aver visto l'opera con i propri occhi come di norma fa. Casalini, nel 1962 (Casalini 1962), ha tentato di ricostruire le vicende storiche e critiche posteriori a Vasari, tuttavia, le predelle di cui trova traccia nelle fonti sei-settecentesche potrebbero benissimo essere riferite ad altre tavole, come ad esempio quella di Ventura di Moro che nel secondo Quattrocento andò a sostituire proprio la pala di Taddeo sull'altare maggiore. Su tutto questo cfr. Carletti, Massoni 2021, pp. 156-157.

[219] ASF, *CRSF*, 119, filza 608, c. 15r, «*Item memoria* (del 28 settembre 1322) *quod frater Petrus sacrista expendidit de introitus sacristie pro frescio altaris*».

periodo la chiesa dei frati presentava un apparato decorativo ben definito, caratterizzato da numerose cappelle commissionate da importanti famiglie cittadine come i Pazzi, gli Alfani e i Guadagni[220].

In generale da questo elenco emerge come le opere di maggiore caratura qualitativa avessero come soggetto principale la Madonna col bambino, principale oggetto di devozione dei frati. A partire dal Trecento ci sono pervenute opere che dimostrano l’ampliamento degli interessi iconografici dei frati, frutto di una maggiore consapevolezza della loro immagine.

A Siena i frati sperimentarono diverse tipologie di committenze: abbiamo accennato in precedenza alla sepoltura di Gioacchino ma di grande interesse risulta essere anche il *Crocifisso* su tavola eseguito da Ugolino di Nerio nel 1330 dove compare un frate aureolato vestito con l’abito nero dei Servi di Maria e inginocchiato ai piedi della croce (Fig. 6). Dunque nell’ambiente senese s’intravede una prima presenza di raffigurazioni di frati beati che pertanto devono essere contestualizzate all’interno di un culto principalmente locale, diffusosi in seguito alla loro morte e incentivato dal Comune[221].

Anche a Todi negli anni Venti il culto cittadino nei confronti di Filippo da Firenze raggiunse livelli importanti, soprattutto grazie all’azione congiunta dei frati e della cittadinanza. Uno degli esiti maggiormente notevoli fu senz’altro il grande affresco del convento di San Marco a Todi dove troviamo la prima attestazione figurativa ancora oggi conservata di Filippo. L’affresco tudertino risulta significativo perché ci porta a introdurre almeno tre questioni meritevoli di essere approfondite. La prima richiama la costruzione dell’immagine identitaria dei frati e dell’Ordine nel suo complesso; la seconda, la devozione verso la concezione del Purgatorio e la sua rappresentazione iconografica; la terza, la larga diffusione di affreschi che decorarono le chiese e i conventi dei frati a metà Trecento.

Se da un lato, le rappresentazioni di beati dell’Ordine di Siena e Todi descritte in precedenza possiedono un carattere decisamente locale attribuibile al dinamismo preponderante delle singole comunità di frati e delle autorità cittadine, dall’altro si assiste nei medesimi luoghi a tentativi di raffigurare un’immagine unitaria dell’Ordine attraverso delle serie di ritratti di beati, riscontrabili anche a Bologna.

Il genere tipologico della serie di ritratti commissionato dai frati funge perlopiù come cornice di composizioni più elaborate, nella quale le effigi sono inserite in contorni clipeati o polilobati. Nella chiesa di San Clemente a Siena, dodici ritratti contornano gli episodi affrescati della cappella della Natività di Gesù, di cui alcuni

[220] Taucci 1942, p. 108.

[221] Bagnoli *et al.* (a cura di) 2003, pp. 358-360. Al riguardo del crocifisso dipinto conservato presso il Museo di Lucca di Villa Guinigi, un tempo situato nella chiesa di San Michele degli Avvocati, fu realizzato prima dell’arrivo dei frati degli anni 1263-1264. Cfr. Monciatti 2012. In generale, per quanto concerne i crocifissi di produzione dei frati, le testimonianze sono pochissime al contrario di altri ordini mendicanti come i Minori o i Predicatori, i quali ben se ne avvalevano commissionandoli ai maggiori artisti del tempo come Cimabue (San Domenico ad Arezzo e Santa Croce a Firenze) o Giotto (Santa Maria Novella a Firenze e Tempio Malatestiano a Rimini). Cfr. Gaeta 2013.

hanno subito pesanti rifacimenti. Essi raffigurano, tra i numerosi santi anche di antica tradizione, sei frati beati sicuramente riconducibili ai Servi di Maria: Filippo da Firenze, Gioacchino da Siena, Tommaso da Massa, Andrea da Borgo Sansepolcro, Giovanni di Sassonia e Pellegrino da Forlì. Gli ultimi quattro, posti nelle parti inferiori delle due pareti, sono leggibili nella loro pellicola originale trecentesca, mentre Filippo e Gioacchino, situati in due cornici verticali, ebbero modo di subire pesanti interventi risalenti al tardo Ottocento che tuttavia non inficerebbero il riconoscimento della porzione originale. Le effigi dei frati sono caratterizzati singolarmente: presentano aureole, attributi e oggetti specifici (in prevalenza libri), e il consueto abito nero; inoltre sono specificati dalle iscrizioni che ne riportano il nome e il toponimo di provenienza. Per quanto riguarda il ritratto fortemente deteriorato del quale si possono riconoscere solo le lettere finali '*iscus*' del cartiglio identificativo, risulta complicato attribuirlo al beato Francesco da Siena sepolto nella stessa chiesa anche perché potrebbe trattarsi di Francesco d'Assisi vista la presenza nelle cornici anche del ritratto di Domenico da Caleruega[222].·La presenza dei beati Pellegrino, Giovanni e Tommaso, permette di assegnare cronologicamente la serie intorno alla metà del XIV secolo[223].

Anche a Bologna, nella nuova chiesa di Santa Maria dei Servi in costruzione dal 1345, si possono ammirare dei ritratti di frati aureolati inseriti in un sott'arco della cappella absidale destra attribuibili agli artisti Vitale degli Equi da Bologna e Simone dei Crocifissi. Purtroppo dei nove clipei solo tre sono intellegibili e peraltro non sono corredati da cartigli identificativi[224].

Meno conosciuti ma comunque contestualizzabili alla pari delle due serie appena descritte sono i tre ritratti di anonimi beati vestiti con l'abito dei Servi di Maria posti nello sguancio della monofora dell'ex coro della chiesa di San Marco a Todi, affini dal punto di vista del contesto di produzione con l'affresco del Purgatorio[225].

Sicuramente, per attribuzione stilistica i ritratti senesi, bolognesi e tudertini potrebbero essere tutti inquadrabili all'interno del generalato di Vitale da Bologna, quindi tra il 1348 e il 1362. Egli, uomo colto e dagli interessi poliedrici, potrebbe aver promosso in parallelo a una serie di opere a carattere agiografico ripercorrenti la storia dell'Ordine e la vita di alcuni beati come Pellegrino da Forlì anche una serie di apparati iconografici raffiguranti i beati che avrebbe voluto porre come esempio ai frati: l'attribuzione di un libro alla maggioranza di loro fu forse un segno di come egli volesse diffondere nell'Ordine l'immagine di un frate colto e

[222] Lusini 1908, pp. 15-17, 26-28; Matteuzzi 2018, pp. 190-196.

[223] La morte di Pellegrino da Forlì viene datata intorno al 1345 come quella di Giovanni di Jacopo '*de Alemania'*, identificabile con Giovanni di Sassonia, nonostante egli compaia come testimone in un atto testamentario del 31 marzo 1348. Cfr. Serra, *Pellegrino Laziosi*, cit.; *Ircani Menichini (a cura di) 1995,* pp. 184-185. Tommaso da Massa, il cui toponimo dovrebbe riferirsi alla regione della Massa Trabaria dove era situato il borgo di Sant'Angelo in Vado – luogo di provenienza del beato – morì nel 1343 secondo la testimonianza pergamenacea tornata alla luce dopo la riesumazione del suo corpo recante la frase «CORPUS B. THAE URBEVETANI, ORD. SERV. B. M. V., OBIIT XI KAL. JULII MCCCXXXXIII». Cfr. Dal Pino 1966, pp. 156-158.

[224] Gnudi 1961; Serra 1964; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, p. 625.

[225] Cicinelli 1985, p. 48.

studioso, in parallelo allo sviluppo dello *studium* di Parigi e delle scuole conventuali.

Del resto Vitale si era trovato di fronte all’arduo compito di ricomporre l’immagine della comunità all’indomani della grande epidemia peste che aveva minato le certezze e i costumi dei frati. Nel 1346, o poco dopo, potrebbe essere collocato l’affresco di Todi che richiama il valore salvifico attribuito al Purgatorio in un periodo di angoscia e incertezza (Fig. 1). Infatti, secondo la concezione degli uomini del XIII e XIV secolo ben enucleata nella Commedia di Dante, il Purgatorio era quel luogo dove anche i peccatori veniali destinati di norma all’inferno avevano la possibilità di espiare le proprie colpe al fine di raggiungere il Paradiso. Nel caso dell’affresco di San Marco, a Maria e Filippo fu attribuito il ruolo di ricevere le anime ‘purgate’ e guidarle verso san Pietro e verso la vita eterna, il che era un invito (e un monito) ai fedeli di pentirsi in vita e offrire un culto verso i due soggetti raffigurati assicurandosi in questa maniera la salvezza eterna dopo il trapasso[226].

Il contesto iconografico nel quale l’affresco tudertino s’inseriva risulta di complicata decifrazione; eppure affreschi nei quali la Vergine compare come mediatrice di salvezza verso le anime del Purgatorio si riscontrano in altri ambienti dei frati come a Siena, nei lacerti rimasti nella prima cappella a destra della chiesa di San Clemente riconducibili al secondo Trecento: in questo caso la scena faceva parte di un più ampio *Giudizio Universale*, la cui porzione afferente alla Vergine fu valorizzata successivamente con un’apposita incorniciatura. Un’ulteriore riproposizione di tale iconografia la si riscontra alla fine del Quattrocento con gli affreschi della chiesa di San Primo e Feliciano a Pavia[227]. I tre casi citati si situano tutti all’interno di ambienti chiesastici dei frati, mentre quello di Todi risulta collocato nello spazio conventuale, presupponendo quindi un’apertura dei locali ai devoti.

Gli affreschi tudertini a cavallo della metà del secolo sono inseribili in un periodo abbastanza ricco nel quale le chiese dei frati si stavano adornando d’importanti cicli affrescati. Abbiamo già incontrato a Firenze le pitture murali di Taddeo Gaddi per la cappella di San Niccolò e quelle dell’altar maggiore raffiguranti rispettivamente le storie della vita del santo omonimo e della Vergine[228], alla quale si posso aggiungere quelle di Santa Maria dei Servi a Bologna attribuibili alla migliore scuola locale nei nomi dei maestri Vitale degli Equi e Simone di Filippo detto ‘dei Crocifissi’: al primo artista spettano le *Storie della Maddalena e della Vergine* e una *Trinità* sul pilastro della cappella absidale

[226] Todini 1989, I, p. 170; II figg. 385-386; De Petris 2012. Nello specifico del Purgatorio di San Patrizio si veda Barillari 2004 e Maggioni, Tinti, Taviani (a cura di) 2018.
[227] Cfr. Casalini 1990, pp. 109 e sgg.. Anche a Firenze risulta attestata a partire dal 1339 la presenza di una cappella dedicata al Purgatorio dove si presuppone vi fosse affrescato un simile soggetto, cfr. Taucci 1942, p. 108. Per Pavia cfr. Majocchi, Viola, Nascimbene (a cura di) 2005; Copes 2019.
[228] Labriola 1998.

sinistra mentre a Simone la *Madonna del parto* e il *Sogno di san Giuseppe* sul primo pilastro della cappella absidale sinistra[229].

Per quanto riguarda Siena, abbiamo già riferito che la serie di ritratti di beati dipinti nella cappella della Natività di Gesù (ora Spinelli) facevano parte di una trama affrescata ben più ampia: si tratta del *Banchetto di Erode* a destra e dell'*Ascensione di San Giovanni Evangelista* a sinistra. In un primo momento tutto il complesso pittorico era stato attribuito alla bottega di Ambrogio Lorenzetti, tuttavia l'*Ascensione* è stata di recente assegnata alla mano di Niccolò di Segna, figlio di Segna di Bonaventura autore della *Madonna col Bambino*, mentre il *Banchetto di Erode* risulta ancora di dubbia attribuzione. Dunque, alla luce delle differenze stilistiche degli affreschi, si potrebbero dedurre due diverse campagne decorative leggermente consequenziali l'una dall'altra. Anche la *Strage degl'Innocenti*, affresco presente nella cappella Petroni situata nella seconda abside a destra del coro fu attribuito alla scuola di Segna, precisamente al nipote Francesco, figlio di Niccolò, anche se di recente un'ipotesi molto elaborata ne assegnerebbe la mano a un anonimo 'maestro del 1346' attivo nel contesto senese e molto influenzato dagli apporti ducceschi e lorenzettiani[230].

5.3.3 Il secondo Trecento: una fase di consolidamento delle tendenze precedenti

A parte i casi delle serie di ritratti di frati beati e la presenza di narrazioni purgatoriali, i restanti lacerti sopravvissuti non permettono di pensare a ulteriori programmi che accomunano le varie chiese dell'Ordine. Tuttavia, nel secondo Trecento a Firenze si ebbe modo di a valorizzare un manifesto identitario come l'affresco raffigurante la scena dell'Annunciazione, divenuta presto miracolosa.

Soulier, nella raccolta di fonti da lui approntata riguardanti il culto legato al dipinto, riferisce di due testimonianze documentarie che la storiografia posteriore ritenne più valide. La prima è il testamento di Vinta di Tignoso redatto il 18 agosto 1341, nel quale si ritrova un lascito di «*unam vel duas lampadas apud figuram et ymaginem beate Marie Virginis*»[231]. In questo caso, il riferimento non specifica l'iconografia dell'Annunciazione bensì parla di una generica immagine mariana la quale si potrebbe benissimo identificare con la già citata pala dell'altare maggiore eseguita da Taddeo Gaddi. La seconda testimonianza risulta più solida in quanto si tratta di una lettera d'indulgenza di Innocenzo VI del 17 agosto 1361 dove si parla esplicitamente di una «*capella beate Marie in ecclesia fratrum Servorum sancte Marie conventus Florentini in honorem et sub vocabulo Annuntiationis eiusdem beate Marie virginis*», confermando la presenza di un culto dedicato all'Annunciazione[232].

[229] Ferronato 1957-1958, pp. 152-155; Niccoli 1961; Gnudi 1962, pp. 48-52, 68, 70; D'Amico 1986, pp. 57-61, n. 4, 1994, in part. pp. 181-182; Medica 1986, p. 100.
[230] Sugli affreschi delle due cappelle, la bibliografia in merito e le nuove ipotesi di attribuzioni si veda ora Manzi, Pipino 2022.
[231] Soulier (a cura di) 1908-1909, pp. 61-62.
[232] Soulier (a cura di) 1908-1909, pp. 64-65.

La pittura fu affrescata in controfacciata '*in cornu Evangelii*' e rappresenta il momento dell'Annuncio all'interno di una prospettiva architettonica sfondata nella quale sono finemente rappresentati il pavimento, la panca lignea dove siede la Vergine e una bianca cortina di lino. La Vergine, assisa come se fosse in trono, tiene le mani giunte sul grembo e guarda intensamente lo Spirito Santo, inviato da Dio Padre ed entrato dal rosone posto sopra l'ingresso della stanza. L'angelo Gabriele è invece quasi completamente entrato nella stanza, con uno slancio dinamico che tiene fuori l'ultima porzione di ala. La composizione si chiude in alto e a sinistra con una raffinata partitura decorativa.

Il recente restauro dell'opera, terminato nel 2020 e l'analisi della sua tecnica esecutiva fanno comprendere come la decorazione esterna abbia condiviso la giornata superiore con l'arcata triloba di una nicchia dipinta nella quale s'inserisce la figura di un santo dall'abito nero, ampliando dunque la composizione oltre l'evento evangelico[233]. Si tratta sicuramente del beato Filippo, il cui culto fu intensificato a Firenze a partire dal 1336 grazie all'azione di Paolo Gucci e Clemente da Firenze nel contesto di contrapposizione al generale Pietro da Todi[234].

Secondo le indagini diagnostiche, la figura di Filippo risulta l'ultima porzione affrescata della composizione. L'esecuzione stilistica del beato è attribuibile alla mano di Nardo di Cione, come proposto dai convincenti confronti di Sara Ragazzini che contestualizzano l'immagine negli anni 1355-1360[235]. Invece, la paternità dell'Annunciazione rimane questione irrisolta, inquadrabile tra le scuole di Nardo di Cione e Stefano fiorentino con richiami alla cultura Giottino: la datazione corrisponde a quella della figura di Filippo essendo parte della stessa campagna decorativa. È da sottolineare come pochi anni dopo, i fratelli Nardo e Andrea (detto l'Orcagna) avrebbero operato presso la chiesa dei frati, come riferito dal Ghiberti, il quale parla di due cappelle non meglio specificate, e dal Vasari che ne identifica una con la cappella Cresci (intitolata a Santa Lucia) conclusa nel 1364 circa[236].

Abbiamo visto come l'affresco divenne presto icona prodigiosa, almeno a partire dagli anni 1360-1361: alle preghiere dei fedeli seguivano le grazie ricevute tramite l'intercessione dell'Annunciata. Come segno di riconoscenza, il graziato offriva quegli *ex voto* che subirono un incremento esponenziale a fronte del susseguirsi non solo dei picchi dell'epidemia (come nel 1362-1363) ma anche delle carestie e delle guerre che segnarono Firenze in quel lasso di tempo, tanto da costringere i frati nel 1384 a riparare la trave sulla quale erano incatenati e che – a

[233] Ragazzini 2023, p. 39.
[234] Cattarossi 2022, pp. 86-91; Carletti 2022b, pp. 61-76.
[235] Ragazzini 2023, p. 53.
[236] Ghiberti 1998, p. 46. Il Vasari risulta più specifico: "*Fece nella chiesa de' Servi della medesima città, pur con Bernardo, a fresco la capella della famiglia de' Cresci*", Vasari 1967, II, p. 218. Cfr. Taucci 1942, pp. 112-113. Molto interessante a tal riguardo la notizia della presenza come testimone di Andrea di Cione in occasione della registrazione di un atto (datato 30 aprile 1353 ma incompiuto) effettuata durante il capitolo del convento di Firenze (ASF, *NA*, 1009, c. 179r).

detta del celebre novellista Sacchetti – erano talmente numerosi da rischiare di far crollare il tetto della chiesa[237].

Intorno all'affresco venne costruita una leggenda legata alla sua esecuzione: l'opera fu attribuita a un certo pittore Bartolomeo nel 1252, quindi poco dopo la fondazione dell'insediamento di Cafaggio, il quale dopo essersi addormentato si risvegliò trovandola conclusa da mano angelica (acheropita)[238]. Le considerazioni da porre intorno a questa narrazione sono due: in primo luogo il bisogno di collocare l'immagine più vicino alle origini della comunità e, quindi, legare la propria fondazione a un'icona dal valore identitario pregnante. In secondo luogo testimonia, anche se sotto forma di leggenda, un'assidua frequentazione di artisti e artigiani in seno alla comunità. Costoro assumono un ruolo non solo di meri artefici ma anche di produttori di significati identitari più o meno supportati dai frati: il racconto è perfettamente chiarificatore sul ruolo dell'arte nelle comunità dei Servi di Maria del Trecento[239].

Pertanto una domanda sorge spontanea: perché una tale opera divenne simbolo identitario e miracolistico, assorbendo a sé la maggiore devozione di una città quale Firenze? Anche dopo l'avvenuto restauro, le origini dell'affresco rimangono ancora elusive come emerso dal contributo fondamentale di Megan Holmes del 2004, tuttavia disponiamo di due ulteriori certezze. La prima consiste nel non aver riscontrato pitture precedenti sottostanti l'affresco, smentendo le leggendarie connessioni con le origini del sito. La seconda invece riguarda la coeva presenza di Filippo, che ci pone di fronte a un nuovo elemento nel panorama iconografico dei frati, essendo di fatto la seconda rappresentazione del beato a figura intera a noi nota dopo quella di Todi[240].

Come s'inserisce l'Annunciazione di Santa Maria di Cafaggio nel contesto tipologico del tempo? Secondo lo schema ripreso da Baxandall, potremmo pensare a un'*humiliatio*, interpretazione incoraggiata dalla frase '*Ecce Ancilla Domini*' ben visibile nell'affresco. Tuttavia, la mancanza delle braccia conserte, ben esplicite negli esemplari dipinti da Beato Angelico per esempio, non ne conforta la soluzione[241]. Forse potrebbe trattarsi di una *meritatio*, dunque di una Vergine già consapevole e serva, pronta a ricevere perché ha già accettato, così come il frate accetta il suo servizio nei confronti di Maria.

Nel secondo Trecento, il tema generico dell'Annunciazione si diffuse ampiamente nelle comunità toscane dei frati, soprattutto in quelle legate a Firenze. Un esempio in tal senso fu l'insediamento di Pistoia, presso il quale sono rimaste due significative pitture murali. La più antica è un'Annunciata prossima alla maniera di Niccolò di Tommaso che emerge per il particolare *trompe l'oil* posto alle spalle della Vergine, perfettamente aggiornato alla scuola del Gaddi e anticipatore delle tendenze neogaddiane del secolo successivo[242].

[237] Taucci 1942, p. 112.
[238] Attavanti 1910a, pp. 111 e sgg..
[239] Soulier (a cura di) 1908-1909; Casalini 1998g, pp. 75-103; Chiodo 2013, p. 113.
[240] Holmes 2004.
[241] Baxandall 1978, pp. 60-64.
[242] Parronchi 1961.

La seconda opera, un’Annunciazione chiaramente colta nel momento della *cogitatio*, non distante dalla maniera di Giovanni Bartolomeo Cristiani, si trova nell’oratorio dei Battuti e fu probabilmente promossa dalla compagnia dei Disciplinati sorta intorno al 1307, legata all’Ordine e annessa alla chiesa[243].

Una filiazione diretta dell’iconografia dell’Annunziata fiorentina la si riscontra nella chiesa di Santo Spirito a Prato, dove si conserva una copia di tardo Trecento dell’immagine miracolosa, attribuita a Jacopo di Cione, fratello dei sopramenzionati Nardo e Andrea[244]. L’opera assume tutto un altro valore se consideriamo come lo sviluppo dell’insediamento pratese fu fin dagli esordi legato al convento di Firenze e all’espansione dell’influenza fiorentina sul territorio pratese. Tuttavia, in questo caso, la figura di Filippo risulta assente, probabilmente perché ritenuto non includibile nella dimensione civica che il culto presto assunse a Firenze. Anche nella stessa città fiorentina la figura del beato fu presto ignorata, tanto da celarsi completamente a partire dal 1443, quando il tempietto di Michelozzo fu eretto in modo tale da inquadrare unicamente l’Annunciazione[245].

Nel corso del Trecento, anche nell’Italia settentrionale sembrano moltiplicarsi i culti nei confronti di immagini mariane ritenute miracolose. Molto interessante quanto ci riferisce l’autore del *Chronicon parmense*, il quale ritenne opportuno registrare nel 1324 un incremento dell’afflusso di fedeli presso la chiesa dei Servi di Maria da poco eretta dovuto a un’icona mariana miracolosa[246].

Soprattutto in Romagna ritroviamo un contesto molto prolifico dal punto di vista della committenza artistica. Presso la chiesa di Santa Maria dei Servi di Bologna, il ‘finto’ polittico affrescato da Lippo di Dalmasio è tra le opere più interessanti. La pittura mette al centro una Madonna con Bambino assisa su un trono cuspidato da un *vir dolorum* e ai lati due registri sovrapposti di due santi ciascuno. Questi completano le principali devozioni dell’Ordine a cavallo tra Trecento e Quattrocento; si tratta di san Lorenzo, san Giovanni Battista, san Paolo, santa Lucia, sant’Antonio abate, san Nicola da Bari, santa Caterina d’Alessandria e san Girolamo. Nella stessa chiesa, a Lippo sono attribuiti anche lo splendido *Sposalizio mistico di santa Caterina* e la *Madonna con il Bambino tra i santi Cosma e Damiano*. Invece, a Pistoia abbiamo una testimonianza certa degli anni 1381-1383 di lavori eseguiti dallo stesso Lippo per la cappella di san Benedetto situata nella chiesa dei frati voluta in testamento dalla devota Stella, figlia di Grandino di Fazio e moglie di Andrea Cerretto; l’artista dipinse l’intera cappella con storie del santo omonimo e realizzò una tavola con una *Madonna con Bambino e i santi Benedetto, Andrea, Giovanni Battista e Paolo* che in maggioranza ritroviamo anche nel polittico di Bologna. Se per Pistoia disponiamo della data di esecuzione, nonostante le opere siano andate perdute, per quelle bolognesi studiosi quali Boggi, Gibbs e Cova non si esprimono con certezza sulla datazione pur protendendo per l’inizio del Quattrocento, motivandolo con l’adozione della

[243] Dal Pino 1997c, p. 135.
[244] Holmes 2004, pp. 105, 106.
[245] Casalini 1995, p. 68.
[246] Bonazzi (a cura di) 1902-1904, p. 171.

cornice in cotto d'influenza veneziana[247]. Paolo Ferronato ritenne che questo polittico fosse la decorazione di una delle cappelle progettate da Andrea da Faenza, noto per aver ristrutturato la chiesa di Santa Maria dei Servi di Bologna a partire almeno dal 1383. La maniera veneziana della cornice in cui è inquadrata la composizione di Lippo e l'ipotesi di Ferronato inducono a datare l'opera entro gli estremi del generalato di Andrea (1374-1395) e all'interno della vasta riqualificazione architettonica da lui effettuata in numerose chiese dell'Ordine[248].

Sempre in area romagnola, nel capitolo del convento di Forlì rimangono tre testimonianze artistiche risalenti al XIV secolo: la più significativa è un lacerto di affresco presente nella sala capitolare attribuito a Giuliano da Rimini (morto nel 1346) raffigurante il *Crocifisso con i Dolenti*, inquadrabile effettivamente alla metà del secolo. Esso potrebbe corrispondere al crocifisso citato nella *legenda* dedicata a Pellegrino, e redatta pochi anni dopo la sua morte nel 1345 circa, davanti al quale il beato avrebbe pregato per la buona riuscita dell'operazione alla sua gamba affetta da una terribile malattia. Invece, nello spazio chiesastico si possono ancora ammirare le due *Madonne* cosiddette *della Provvidenza* e *del Latte* che risalgono al secondo Trecento, forse all'inizio del secolo successivo. Queste rimanenze della vecchia chiesa confermano l'attenzione alla figura mariana e al crocifisso, oltre che inserirsi nel contesto stilistico locale aggiornato alle novità giottesche[249].

Nel periodo in esame si riscontrano anche le prime testimonianze artistiche nelle provincie settentrionali dell'Ordine come quelle di Lombardia e Venezia, frutto della grande espansione attuata nei primi decenni del secolo. A Genova, Verona, Treviso e Milano le committenze prendono vigore in un clima generale di fermento artistico, ascrivibile a tutte le realtà civili e religiose, e di tentativi di riscatto dal dramma dell'epidemia di peste ancora incombente e presente nella memoria collettiva[250]. Per esempio, la tavola di Barnaba da Modena raffigurante la *Madonna della Misericordia* eseguita presso la chiesa dei Servi di Genova tra il 1368 al 1377 (Fig. 3) s'inserisce nel contesto della seconda ondata di peste che ebbe modo di falcidiare la città in quegli anni: la Vergine con il manto protegge due gruppi di persone oranti ai suoi piedi che rappresentano la popolazione genovese (si distinguono prelati, suore, frati, giuristi) dalle frecce scagliate da angeli simboleggianti la peste (castigo di Dio). Ai lati si intravedono alcuni cittadini morti colpiti dai dardi. La scena sembra indicare l'ineluttabilità del castigo di Dio, evitabile unicamente tramite l'intercessione della Madonna che protegge coloro che gli sono devoti[251]. La tavola preannuncia la serie importante

[247] Boggi, Gibbs 2010; Cova 2018; Bacci 1941-1942, pp. 108 e sgg..
[248] Ferronato 1997, p. 42. Sull'attività di architetto del generale Andrea si veda Vignali 1999.
[249] *San Pellegrino – Forlì* 2006. Per il passo della *legenda* dove Pellegrino prega presso il crocifisso cfr. Soulier (a cura di) 1900-1901a, § 7. Si veda inoltre anche Soulier (a cura di) 1902b, § 11 dove si mettono sullo stesso piano l'immagine del crocifisso e quella della Vergine Maria in occasione della preghiera di Francesco da Siena prima della predica ai fedeli.
[250] Per Milano cfr. Ronchi (a cura di) 1997, pp. 34-38; per Verona, Giacopuzzi 2006; Brenzoni 2006. Per Treviso, Botter 1963, pp. 22, 25, 35, 50, 56-60.
[251] Sul contesto cfr. Di Fabio 2011; Algeri 2011; Ameri 2017.

di *Madonne della Misericordia* commissionate tra fine Trecento e lungo tutto il Quattrocento a Venezia, Siena, Pistoia e Firenze[252].

A Roma, nel cuore della *christianitas*, per quanto riguarda la chiesa di San Marcello dove i frati si erano insediati nel 1369, l'unica opera artistica risalente a prima del Quattrocento e superstite dall'incendio del 1519 risulta essere un *Crocifisso* ligneo divenuto poi miracoloso. Secondo i confronti stilistici effettuati da Claudia D'Alberto, la fattura sarebbe inquadrabile agli anni Settanta e Ottanta del XIV secolo che testimonierebbe fin da subito un certo fermento artistico dei frati all'indomani dello Scisma d'Occidente[253]. La sopravvivenza dei crocifissi di Roma e di Milano confermerebbero la predilezione nel secondo Trecento della variante della plastica lignea piuttosto che i crocifissi dipinti, ampiamente preferiti dai Minori e dai Predicatori[254]. Si tratta, dunque, di una tendenza diversa rispetto al crocifisso di Siena del 1330 e di quello di Forlì di metà secolo.

Per completare il discorso iconografico non possiamo non menzionare la produzione miniata dei frati che si dimostra precoce, ricca e di notevole valore qualitativo. Si tratta prevalentemente di apparati figurativi commissionati come decorazione di corali e antifonari, strumenti essenziali per una corretta pratica liturgica. Questo lo si evince soprattutto per i Servi di Maria dove la liturgia e la musica sembrano assumere un ruolo di primo piano, non solamente all'interno dell'esperienza spirituale dei frati ma anche come veicolo di trasmissione della propria proposta religiosa nei confronti dell'esterno. Tra XIII e XIV secolo, di manufatti a carattere liturgico ne sono tutt'oggi conservati un numero non trascurabile, con riferimento ai conventi di Siena, Bologna, Firenze e Faenza. Il tema, soprattutto per quanto riguarda la produzione miniata, fu oggetto di studi puntuali nel corso del secondo Novecento dai quali si denota, oltre che l'emergere di dinamiche molto interessanti concernenti la committenza e lo stile delle miniature, anche il raffinamento della spiritualità e religiosità dei frati come evidenziano le raffigurazioni dipinte dal carattere prevalentemente mariano[255].

5.3.4 La proposta artistica dei frati tra influenze e innovazioni

Si potrebbe dire come dalle opere qui accuratamente selezionate emerga chiaramente come i frati si aggiornassero costantemente sul piano iconografico e stilistico. Essi non esitarono a commissionare ai migliori artisti del panorama locale, dimostrando una chiara consapevolezza critica del contesto artistico loro contemporaneo, frutto di un vivace interesse nei riguardi della materia. Anche se molte di queste opere non sono chiaramente attribuibili ai maggiori artisti del tempo, ai frati non sembra interessare la piena autografia del maestro ma piuttosto

[252] Casalini 1964; Wolters 1976, I, p. 185; Montagna 1995; Dal Pino, Di Domenico (a cura di) 1998-2008, II, pp. 610-611.
[253] Fabjan *et al.* 2001; D'Alberto 2013, pp. 130-133.
[254] Sul Crocifisso di Milano cfr. Bandera 1997.
[255] Branchesi 1967a, 1967b; Montagna 1988b; Sesti 1988; Assirelli 1988; Ciardi Dupré Dal Poggetto 1988; Magherini 1988; Branchesi (a cura di) 2004; Magnani 2007; Alidori Battaglia, Battaglia 2019. Per quanto riguarda gli aspetti prettamente liturgici e musicali, si vedano Todescato 1970; Gozzi, Rusconi 2019.

la commissione alla sua bottega, che di fatto garantiva la sua innovazione, come nei casi delle *Madonne* di Orvieto, Montepulciano e Bologna. La produzione artistica, perlomeno quella degli inizi si concentra unicamente sul tema mariano che attirava principalmente la devozione dei frati, in conformità con l'ufficiatura liturgica adottata.

Nel corso del XIV secolo si assiste a una diversificazione dei soggetti rappresentati e di una maggiore fluidità nelle ambientazioni, come nel caso della rappresentazione del Purgatorio o le raffigurazioni di frati e beati dell'Ordine. La loro presenza nell'arte appare decisamente tardiva rispetto agli altri principali ordini mendicanti: se le prime attestazioni di beati sono quelle di Gioacchino e Filippo d'inizio Trecento, le prime raffigurazioni di frati non caratterizzati e dunque simboleggianti l'Ordine nel suo insieme le riscontriamo solamente a partire dagli anni Sessanta del XIV secolo, nella tavola genovese di Barnaba da Modena.

Quindi, si potrebbe affermare che dall'iconografia traspaia una difficoltà intrinseca da parte dei frati di elaborare una piena coscienza di sé stessi, soprattutto nella fase di germinazione del gruppo religioso. Questo lo s'intravede anche dall'elaborazione di un'agiografia debole e alquanto sfuggevole nelle sue dinamiche di produzione e trasmissione ma soprattutto nella lenta elaborazione dei profili dei propri fondatori, i quali assunsero connotati specifici solamente nel corso del XVII secolo. La scelta di campo netta da parte dei frati di assimilarsi totalmente alla figura di Maria, le cui premesse furono coltivate fin da prima della formazione comunitaria tramite l'affiliazione a una compagnia mariana, raggiunsero il culmine nella *Legenda de origine Ordinis* dove alla Vergine fu attribuito nientemeno che il ruolo di fondatrice del nucleo primitivo.

Una soluzione che potrebbe anche aver avuto un valore strategico nel periodo d'incertezza conseguente al secondo concilio di Lione del 1274 che indusse numerosi ordini religiosi a rielaborare le proprie origini secondo le esigenze del nuovo contesto. Si tratterebbe di una scelta forte fin dagli esordi e consolidatasi nel tempo che, tuttavia, non sembra generare dal punto di vista iconografico una proposta peculiare rispetto al contesto coevo: il soggetto mariano, nonostante rimase anche per tutto il XIV secolo il principale tema rappresentato nelle opere commissionate dai frati, non sembra assumere connotati originali, adeguandosi alla tipologia della Madonna in trono e, in seguito, a quelle della Madonna della misericordia e dell'Annunciazione. In proposito essi non risentirono delle novità e dei dibattiti teologici che invece infiammarono i Minori e i Predicatori come nel caso dell'Immacolata concezione: su questo punto infatti, nonostante una peculiare elaborazione della figura di Maria caratterizzata dal carattere regale a lei attribuito, alla quale si offre il servizio in terra, e dal ruolo di fondatrice dell'Ordine, i frati non sembrano inserirsi in maniera attiva all'interno delle controversie teologiche del tempo o perlomeno la penuria di fonti in merito indurrebbe a pensare ciò[256].

Questo ci dovrebbe portare a riflettere sull'esistenza di una costruzione di un'immagine di Maria che andasse oltre il discorso teologico, ancorata

[256] Roschini 1954, pp. 1-3, 33-39. Sul dibattito cfr. Maranesi 2009 e soprattutto Krupa 2013.

maggiormente al concreto vissuto dei fedeli. Infatti, nel corso del Trecento, si assiste a un’esplosione e diffusione del culto mariano che spinse molti Ordini non specificatamente intitolati a Maria a elaborare nuove forme di devozione nei riguardi di essa (boom della fondazione dei santuari): per esempio, dal punto di vista artistico si moltiplicano la produzione di cicli figurati mariani, basti pensare agli affreschi di Giotto della cappella Scrovegni di Padova dei primi anni del XIV secolo e quelli di Nardo di Cione per la cappella di sant’Anna in Santa Maria Novella a Firenze degli anni 1350-1355 circa[257]. Paradossalmente, per quanto riguarda i Servi di Maria non ci sono rimasti cicli interessanti prima del Quattrocento e, anzi, non abbiamo neppure particolari testimonianze di cappelle affrescate o tavole dipinte con storie mariane al di fuori della cappella maggiore di Santa Maria di Cafaggio di Taddeo Gaddi.

La reazione dei frati al periodo di affermazione del culto mariano sembra essere di tenore inverso a quella degli altri ordini religiosi, ossia di sviluppare i culti dei propri santi e beati in maniera originale e diversificare i propri interessi iconografici e devozionali. Nel corso del secondo Trecento, i frati beati cominciarono a comparire nelle rappresentazioni accanto ai santi tradizionali come santa Caterina d’Alessandria, san Giovanni Battista, sant’Antonio abate. A evidenziare ulteriormente questa volontà di diversificazione si potrebbe portare a favore le prime attestazioni di *Crocifissi* commissionati: questa *diversitas* fu un chiaro sintomo di un ampliamento della cultura religiosa comunitaria nelle sue varie ramificazioni locali.

L’iconografia, soprattutto agli inizi dell’esperienza dei frati, fu strumento essenziale della loro proposta religiosa utilizzata al fine di convincere la popolazione a frequentare le proprie chiese. Questa tipologia d’interazione garantiva il valore culturale dell’Ordine che sopperiva all’assenza di una comunicazione più diretta, comune agli altri ordini mendicanti e veicolata tramite l’uso della parola predicata. Insieme alla liturgia, l’iconografia divenne strumento privilegiato dai frati per trasmettere al pubblico la peculiare devozione verso Maria, in un contesto generale segnato da un incremento notevole dell’attenzione nei confronti del culto mariano diffusosi fin dal XII secolo, al quale gli stessi frati parteciparono in maniera attiva plasmandolo secondo la loro visione religiosa.

Pertanto, se dovessimo avventurarci in un confronto con gli altri frati mendicanti, occorre evidenziare come parlare dell’arte dei Minori e dei Predicatori significhi introdursi non solo nei loro ambienti specifici, bensì aprirsi ai più ampi contesti cittadini e regionali fino a toccare la costruzione stessa delle identità territoriali, spesso unificate intorno a specifici culti devozionali e pratiche religiose di cui i frati si dimostrarono principali diffusori. Si pensi al cantiere di Assisi, riuscito a riunire a sé le migliori scuole dell’Italia centrale (la fiorentina, la senese e la romana) chiamate dal pontefice e coordinate dai Minori, con le quali si predisposero le novità stilistiche e tematiche che poi verranno a loro volta diffuse nelle altre città d’insediamento[258]. Da questo cantiere ebbe origine la grande scuola

[257] Per un quadro generale cfr. Bruschettini (a cura di) 2014. Per una prospettiva antropologica, seppur con le dovute cautele, sempre utile il rimando a Børresen 1971.
[258] Delpriori 2018.

giottesca, di cui sia i Minori sia i Predicatori usufruirono ampiamente, diffusa da Milano a Napoli e dunque prima vera arte 'italiana'. Inoltre, bisogna evidenziare come la rivoluzione giottesca coincida con quella minoritica: arte italiana, arte minoritica, dimensione civica e committenza pontificia convergono nelle stesse figure e opere[259].

Invece, l'arte dei Servi di Maria bisogna relegarla a un ambiente ridotto, il quale si relaziona con insistenza e preminenza con il grande contesto dell'arte dell'Italia centro-settentrionale dal quale emerge per qualità e interesse ma che non contribuisce a innovarlo. Parlare delle due prime *Madonne* dei Servi, quelle di Coppo a Siena e della sua scuola a Orvieto, significa parlare di un artista fondamentale per l'arte del tempo, i cui ambienti di produzione devono però essere collocati in precise dinamiche interne all'Ordine.

Dunque il valore della produzione artistica dei frati tra XIII e XIV secolo non sembra detenere caratteri originali, come nel caso delle opere principali commissionate dai due principali ordini mendicanti, ma emerge quasi sempre come tassello fondamentale e necessario al fine di ricostruire il mosaico delle complesse dinamiche legate alla produzione artistica locale.

D'altro canto, l'analisi delle committenze dei frati si rivelano indicative della spiritualità interna e del rapporto religioso intessuto con i fedeli. Per questo motivo ci sembra opportuno sottolineare come l'insediamento senese dei frati primeggi in materia di produzione artistica rispetto agli altri esistenti, avvalorando in proposito l'ipotesi dell'elaborazione di una peculiare proposta religiosa in quel determinato contesto fin dai tempi di Filippo da Firenze, per poi trovare riscontri nelle vite esemplari di personaggi come Gioacchino, Francesco e Pellegrino, tutti legati in qualche modo all'ambiente senese.

Per tutto il Trecento rimangono ancora delle questioni aperte ma che si sono introdotte abbondantemente come nel caso del ruolo della presenza iconografica diffusa e ripetuta di alcuni santi e beati presso le principali chiese e conventi, che potrebbero contribuire a meglio delineare i contorni sfumati emersi di quella che sembra una vera e propria politica artistica promossa dai priori generali dell'Ordine, da Pietro da Todi ad Andrea da Faenza fino a passare per Vitale da Bologna.

[259] Schwartz 1991; Romano 1998.

Conclusione: ripensare il fenomeno mendicante

Giunti alla conclusione di questo studio tenteremo di dare una risposta ai quesiti che ci siamo posti nell'introduzione. Innanzitutto bisogna dire come l'esperienza religiosa dei primi Servi di Maria prese forma in un contesto politico, economico e religioso ben definito come quello della Firenze del primo Duecento. Dalle poche fonti disponibili relative al periodo antecedente al concilio di Lione del 1274, emerge una situazione piena di contraddizioni, specchio di un marcato sperimentalismo religioso da parte del nucleo originario.

Fin dalla loro riunione in *fraternitas* avvenuta tra il 1245 e il 1247, l'itinerario spirituale dei fondatori fu caratterizzato da una profonda vocazione penitenziale, un'intensa devozione mariana e un desiderio di rifiuto del contesto urbano nel quale vissero la propria esistenza. La meta prescelta dove perseguire il nuovo proposito di vita a carattere eremitico e cenobitico fu il monte Asinario, un luogo roccioso situato nel Mugello, poco distante da Firenze.

Della vita nel secolo dei primi frati sappiamo che erano esponenti del ceto mercantile e affiliati a una confraternita mariana di Firenze dedita al servizio ospedaliero. L'appartenenza al mondo confraternale permise loro di costruire un legame stretto con il vescovo di Firenze Ardingo: fu lui a concedere la regola di sant'Agostino e i terreni sul monte Asinario (di pertinenza alla diocesi), dove in seguito fu costruito un oratorio dedicato alla Vergine.

Fin dagli inizi dell'esperienza sul monte, essi sembrano aver mantenuto viva la dicotomia tra eremo e città, tanto da far emergere nel gruppo due principali tendenze difficilmente inquadrabili ma ben percepibili, l'una maggiormente incline alla vita eremitica presso il monte, mentre l'altra alla vita apostolica presso l'ambiente cittadino. In questo caso, l'esperienza confraternale iniziale e il proposito di vita eremitica, di fatto, sembrano rompere lo schema tipico dell'eremo e del cenobio caratterizzante il panorama religioso coevo: i frati recepirono pratiche derivanti da realtà molto diverse tra loro, dai monaci ai frati mendicanti,

Emanuele Carletti, Università degli studi Roma Tre, Italy, emanuele.carletti@uniroma3.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

riuscendo a coniugarle in un proposito di vita originale caratterizzato dalla *stabilitas*, dal rifiuto del possesso collettivo di beni, dall’esercizio dell’elemosina e dall’assenza della pratica della predicazione.

L’origine di questa nuova esperienza occorre inserirla in un contesto di valorizzazione di quel laicato organizzato in gruppi confraternali riconosciuti favorito dal vescovo Ardingo, probabilmente con lo scopo – oltre quello di contrastare l’eterodossia – di rispondere alla crisi che aveva attanagliato il clero secolare fin dall’XI e XII secolo.

Dunque, egli fu in grado di promuovere e inquadrare le nuove istanze spirituali provenienti da una parte del laicato devoto che non si riconobbe nelle proposte religiose esistenti come, ad esempio, quella dei Minori o Predicatori. I primi Servi di Maria, nonostante abbiano conosciuto e frequentato assiduamente quegli ambienti, assunsero come marchio distintivo la devozione verso la Vergine Maria che permise loro di non essere catalizzati verso altre esperienze religiose e, allo stesso tempo, di costruire uno spazio alla totale dipendenza del vescovo, non ponendogli problemi di alcuna sorta in materia giurisdizionale e di apostolato, anzi, contribuendo a costruire un ponte di contatto tra lui e la società laicale.

Ci troviamo di fronte a una strategia di riconquista del laicato da parte del vescovo in un quadro sociale di affermazione politico-economica dei ceti mercantili e del guelfismo ma anche delle opposizioni al facile guadagno e all’opulenza che, fin dagli anni Trenta del Duecento, i Minori e Predicatori erano riusciti a inquadrare all’interno della propria proposta religiosa facendo perdere prestigio sul territorio al clero parrocchiale.

Quindi, potremmo dire come l’esperienza delle origini si fosse inserita all’interno di un perimetro riconosciuto e garantito dalla diocesi di Firenze. La morte di Ardingo nel 1247 e la lunga vacanza della cattedra episcopale indussero i frati a rivolgersi ad altri soggetti ecclesiastici. Il consolidamento dei rapporti con i cardinali legati dell’Italia centrale coincise con una serie di eventi che fecero emergere le contraddizioni insite nel gruppo fin dalle origini: prima il ritorno dei frati all’interno della dimensione urbana a partire dal 1250 e il rifiuto sia del possesso comunitario di beni immobili – sancito negli anni 1250-1251 – sia dei privilegi apostolici pontifici nel 1254, e poi il progressivo abbandono dell’eremo sul monte dopo la svolta apostolica degli anni 1256-1257.

In un quadro politico-religioso mutato nel giro di pochi anni, la tendenza interna alla comunità favorevole a un progressivo inserimento nella società cittadina ebbe la meglio sull’anima eremitica. Probabilmente la figura guida dell’esperienza delle origini, ossia un frate di nome Bonfiglio, e la sua azione mirante al continuo compromesso tra le due istanze venne meno per motivi difficilmente determinabili.

Questa cesura fu in grado di consolidare maggiormente il rapporto con il papato ponendo l’*ordo* nell’alveo mendicante tramite l’intensificazione di pratiche precedentemente frenate. Furono richiesti al pontefice i privilegi apostolici un tempo rifiutati mantenendo, tuttavia, il voto di rifiuto dei beni immobili e la dipendenza al vescovo diocesano. Paradossalmente, questo processo – sostenuto dalla curia – fu rimesso in discussione dal concilio di Lione del 1274, come del resto l’esistenza stessa di numerosi ordini definiti come mendicanti, ossia praticanti lo stato d’*incerta mendicitas* tramite l’esercizio dell’elemosina.

L'Ordine fu di fatto cassato secondo le disposizioni contenute nel canone 23 e questo indusse i frati a modificare dal profondo le proprie strutture giuridiche, economiche e culturali, con lo scopo di salvaguardare la propria istituzione, al contrario, per esempio, dei Saccati che accettarono rassegnati le scelte del concilio. Il risultato fu il progressivo reinserimento dei frati all'interno delle dinamiche ecclesiali fino a giungere alla conferma definitiva del 1304 da parte di Benedetto XI e all'inizio di una fortunata stagione di espansione territoriale, numerica e culturale, non scevra, pertanto, da intensi conflitti esterni e interni. Nel corso del primo Trecento, in seguito alla 'normalizzazione' della situazione dell'Ordine, in circa trent'anni raddoppiarono il numero degli effettivi e degli insediamenti.

Certamente, le repentine trasformazioni interne fecero emergere importanti conflitti interni come nel caso di quello che coinvolse tra il 1333 e il 1341 una parte dell'Ordine guidata dai frati del convento di Firenze – composta da importanti esponenti del ceto studentesco formatosi a Parigi – e il priore generale Pietro da Todi. La questione di fondo verteva su una serie di fattori nei quali s'intersecarono una diversa visione di concepire il mondo e la missione dell'Ordine, e le esigenze di autonomia politica e economica di alcuni conventi. Queste furono percepibili fin dalle origini e divennero impellenti in seguito alle costanti spinte centralizzatrici a tutti i livelli delle strutture comunitarie promosse da Pietro da Todi e favorite dall'alto dalla Sede apostolica fin dal secondo Duecento. Il conflitto si risolse solamente con l'estromissione del generale e dei suoi vicari nel 1341 da parte di Benedetto XII e la riforma generale dell'ordinamento giuridico dell'Ordine emanata nel 1346 da Clemente VI.

Nel corso del secondo Trecento, le epidemie e le carestie degli anni Quaranta, se da un lato portarono a un netto decremento della popolazione conventuale, dall'altro furono vettori di crescita e di trasformazione complessiva dell'Ordine, dal settore degli studi all'economia. Questo permise, paradossalmente, di rafforzare la propria posizione nella *societas christiana* e ritagliarsi uno spazio considerevole all'interno della gerarchia della Chiesa, fino ad assumere ruoli apicali in seguito allo Scisma d'Occidente.

Quindi, ci troviamo di fronte a un lento processo d'inserimento nelle strutture ecclesiastiche, in molti casi dato per scontato, ma che nel caso dei Servi di Maria, al contrario di altri Ordini, fu un percorso travagliato durante il quale la ricerca di coniugare la radicata dimensione locale e la vocazione universale promossa dalla curia fu una costante.

Una volta insediati nel contesto cittadino, i frati non indugiarono fin da subito a costruire uno spazio religioso proprio e ben definito. Tra il secondo Duecento e il primo Trecento la debole vocazione alla predicazione fu forse dovuta alla matrice confraternale del nucleo originario che avrebbe indotto i frati a privilegiare il canale liturgico-penitenziale e iconografico a carattere prevalentemente mariano: ancora le *Constitutiones* degli anni 1290-1291 ribadirono l'importanza di questi due aspetti, così come la produzione agiografica di inizio Trecento.

Nel caso delle arti figurative i frati incentivarono le committenze ai principali artisti del XIII e XIV secolo di pale d'altare raffiguranti immagini mariane. Intorno a diverse di queste rappresentazioni i frati tentarono di realizzare uno spazio adatto alla liturgia contribuendo, in alcuni casi, a diffondere culti miracolosi. Di contro, occorre evidenziare come questa predilezione verso Maria – assurta a vera e

propria fondatrice dell'Ordine – rese difficoltosa l'affermazione di una solida rappresentazione del carisma delle origini, al contrario di altri Ordini che fin dagli esordi valorizzarono la figura del proprio fondatore, seppur in maniera contraddittoria a seconda dei contesti cronologici.

Le prime immagini di beati comparvero solamente nel corso del primo Trecento in relazione alle loro stesse sepolture per poi apparire in serie maggiormente elaborate a partire dal secondo Trecento. In questo senso, la produzione agiografica risulta in sintonia con quella iconografica, di cui ci sono pervenuti solo alcuni testi risalenti prevalentemente agli inizi del Trecento. In questo periodo la gerarchia ebbe l'esigenza di trasmettere l'immagine di un Ordine non contrastante con il contesto religioso sorto a seguito del concilio del 1274. In generale, nel corso del Trecento, se da un lato emerge un impegno di porsi in scia alle esperienze dei due grandi ordini mendicanti, Minori e Predicatori, dall'altro si fece il tentativo di elaborare un'identità propria capace di proporre ai frati dei precisi modelli di santità tramite la rielaborazione delle origini e la diffusione della biografia e dei miracoli di Filippo da Firenze ma che, tuttavia, fatica ad affermarsi.

Fu attraverso questa dicotomia tra devozione mariana e l'elaborazione di una santità propria che si tradusse l'impegno e l'impatto dei frati all'interno della dimensione sociale cittadina. I regimi comunali e signorili, che nel corso del Duecento e Trecento subirono importanti mutamenti a livello di organizzazione e gestione di governo, se da un lato non esitarono a promuovere gli insediamenti dei frati e sostenerli materialmente inquadrandoli all'interno del sistema *civitas*, dall'altro si avvalsero ampiamente del loro apporto spirituale, sociale, e culturale. Ai frati furono affidate le celebrazioni delle feste dei santi, soprattutto quelle connesse al culto mariano e di cui essi cercarono di mostrarsi come i migliori interpreti, riuscendo anche a diffondere dei propri modelli di santità, come nei casi di Siena con Gioacchino e di Todi con Filippo da Firenze, coagulando intorno ai propri conventi le istanze di affermazione politica, economica e religiosa dei ceti popolari.

In questo senso, l'inserimento dei frati all'interno dei processi riferibili alla cosiddetta 'religione civica' andava di pari passo con la loro partecipazione al governo di alcune magistrature locali. A fronte di questa simbiosi tra frati e istituzioni cittadine, che ebbe lo scopo di favorire l'inclusione e il coinvolgimento dell'insieme della *civitas* nelle pratiche di governo e di culto, occorre evidenziare l'azione delle grandi famiglie nobili e mercantili protagoniste della vita politico-economica, le quali si prodigarono nel costruire legami solidi ed esclusivi con i frati appropriandosi spesso del patronato delle chiese costruite *ex novo* e facendone un simbolo del proprio prestigio; dal canto loro, i frati usufruirono del sostegno politico-economico di queste famiglie al fine di costruire e ampliare i propri edifici, oltre che fornirli degli arredi sacri necessari al fine di migliorare qualitativamente la propria proposta religiosa.

I rapporti variarono a seconda dei contesti presi in considerazione: con alcuni casati i frati costruirono un legame privilegiato, per altri gli interessi verso altre esperienze spirituali non preclusero l'instaurazione di rapporti con ulteriori contesti religiosi. In molti casi, quando una famiglia era entrata in una fase di decadenza politica e economica, i frati non esitarono ad ampliare le proprie

relazioni accogliendo nuovi gruppi familiari all'interno dello spazio chiesastico, dimostrando un'attenta comprensione dei diversi contesti politici e sociali.

In questo senso, i frati assunsero anche una funzione di raccordo tra i ceti magnatizi nobiliari e i ceti popolari, con i quali il rapporto assunse una connotazione spirituale di maggiore rilievo, non solo tramite forme organizzate come confraternite ma anche tramite singole esperienze (oblati e benefattori) che contribuirono all'affermazione e al consolidamento dei frati nel contesto cittadino. Da parte di quelle categorie economicamente attive ma politicamente deboli c'era l'esigenza di costruire vincoli mutualistici per far fronte alle situazioni di contrasto con i ceti dominanti che i frati cercarono, in numerosi casi, di scongiurare o mediare per il bene della *civitas*.

Essi non esitarono a contribuire alla costruzione di reti solidali tramite la partecipazione alle pratiche spirituali e assistenziali delle grandi confraternite cittadine, oltre che con la fondazione di proprie, riuscendo a coniugare il culto mariano con le pratiche di natura penitenziale moltiplicatesi tra XIII e XIV secolo a seguito delle diverse situazioni di crisi che caratterizzarono i contesti cittadini dell'Italia centro-settentrionale. Un esempio calzante fu senz'altro il ruolo di mediatrice di salvezza attribuito a Maria che la pose come soggetto protagonista del processo di espiazione dei peccati che le anime dopo la morte avrebbero dovuto intraprendere nel Purgatorio al fine di raggiungere il Paradiso.

In generale, la provenienza sociale del laicato organizzato gravitante intorno agli edifici dei frati era prevalentemente popolare nel senso largo del termine, e dunque artigiani, commercianti, professionisti, anche se non mancarono esponenti dei ceti magnatizi. Del resto possiamo dire come furono gli stessi frati a provenire da quell'*humus* sociale, anche se occorre precisare come l'evoluzione della composizione sociale comunitaria variasse nel corso del tempo: ai mercanti si aggiunsero esponenti dei ceti magnatizi ma anche di quelli meno abbienti come quelli artigiani. Nella maggioranza dei casi erano uomini con un passato alle spalle, una famiglia e un bagaglio di conoscenze acquisito durante le proprie esperienze di vita o di lavoro, i quali decisero di cambiare radicalmente la propria esistenza per ragioni in prevalenza spirituali.

Pertanto, il diventare frate era in grado di far coniugare un rapporto privilegiato con Dio con le istanze politiche, economiche e culturali provenienti dai diversi settori della società. Il convento e l'Ordine in generale erano in grado di offrire ai propri esponenti canali di partecipazione alla vita politica, economica e culturale cittadina, secondo metodi di scelta basati sulla meritocrazia e, dunque, a prescindere dall'estrazione sociale.

I frati, nei diversi ambiti nei quali operarono, spesso sfruttarono anche le proprie competenze acquisite prima della professione. La diversificazione della loro provenienza sociale ebbe il merito di apportare in seno ai conventi bagagli culturali e di conoscenze di varia natura che permise il loro inserimento in strutture organizzative molto diverse tra loro, da quelle laiche a quelle ecclesiastiche. Per certi versi, potremmo affermare come in alcuni casi il frate fosse diventato un 'intellettuale organico' nel senso largo del termine, capace di esercitare una profonda influenza all'interno di numerosi settori e ambiti sociali, e mettendosi

anche a disposizione, con le loro competenze, al servizio di determinati regimi politici[1].

Parliamo dunque di mercanti, professionisti come notai e giuristi, persone provenienti non certo dai ceti meno abbienti, dotati di precise idee politiche e competenze economiche, amministrative, giuridiche, le quali spesso erano trasmesse via canali informali ai novizi. A tal riguardo essi contribuirono a favorire quel generale processo che ebbe modo di caratterizzare la produzione documentaria dell'Occidente europeo fin dal XII secolo, redigendo registri di tipologie diverse per conto delle magistrature cittadine tramite la messa a disposizione delle proprie competenze e l'adozione di tecniche di scrittura all'avanguardia[2]. In certi casi, essi non esitarono a sfruttare le esperienze personali, il capitale familiare e il proprio circuito di conoscenze anche per le esigenze comunitarie come nel caso della redazione di libri contabili e di amministrazione: del resto, questo fu un ulteriore fattore che permise loro di adattarsi precocemente alle trasformazioni dettate dalle congiunture, come nel caso del periodo post-concilio del 1274 quando i conventi ebbero il bisogno di acquisire e gestire in tempi brevi un consistente patrimonio fondiario al fine di far venir meno lo stato d'*incerta mendicitas*.

Certamente, l'origine sociale dei frati e la costituzione di un patrimonio fondiario furono due caratteri che accomunarono i Servi di Maria a buona parte degli ordini mendicanti del periodo, secondo gradi e sfumature differenti. Pertanto, la loro vicenda fu per certi versi peculiare dal punto di vista del fenomeno 'mendicante', per diverse ragioni che abbiamo avuto modo di accennare in precedenza, come la mancanza di una ben definita vocazione universale, il peculiare rapporto intessuto con le istituzioni locali, la debole predisposizione alla predicazione e agli studi. Si tratta di caratteristiche che l'Ordine fu in grado di acquisire o tralasciare solamente nel corso del Trecento e del Quattrocento.

Ci si potrebbe chiedere fino a che punto, dunque, questa esperienza religiosa possa essere definita mendicante secondo i parametri adottati dalla storiografia corrente. In questo senso, potremmo dire di trovarci di fronte a un gruppo religioso mendicante per il fatto che i frati si trovarono volontariamente, fin dalle origini, a praticare lo stato d'*incerta mendicitas* tramite lo strumento dell'elemosina. Anche in questo caso occorre evidenziare le differenze che caratterizzarono il pauperismo dei primi frati e il valore datogli nel corso delle diverse fasi della loro esperienza religiosa.

In primo luogo essi non puntarono su una valorizzazione teorica della propria concezione pauperistica come fecero i Minori, per esempio, decidendo di obliterarla completamente in seguito al concilio del 1274. Questo fu forse dovuto dalle caratteristiche peculiari del *propositum vitae* dei primordi che constava, da un lato nel rifiuto deliberato e codificato giuridicamente del possesso di beni immobili, dall'altro dalla pratica di un'economia basata essenzialmente

[1] Obbligatorio il rimando a Gramsci 1977, III, pp. 1513-1551, in part. 1550-1551. Si veda in generale D'Orsi, Chiarotto (a cura di) 2010; Witt 2017.
[2] Maire Vigueur 1995; Lazzarini 2012.

sull'esercizio dell'elemosina: entrambe le pratiche furono rese istituzionali tramite il coinvolgimento attivo delle diocesi e del papato.

La questua fu concepita dai primi frati non solo come strumento di sussistenza ma come viatico per coltivare la propria salute spirituale da opporre agli atteggiamenti ritenuti dannosi di quel ceto mercantile a cui essi stessi erano appartenuti, attribuendo al denaro una valenza immateriale che l'avrebbe dovuto tramutare da 'sterco del diavolo' a bene spirituale. Dopo Lione, il valore dato all'elemosina ebbe modo di subire delle modifiche: nel caso dei regimi comunali fu concepita in alcune situazioni come strumento d'influenza e di coercizione nei confronti dei frati che presuppose un rapporto di reciproca dipendenza. Per i frati, invece, oltre che per le esigenze di sussistenza materiale, la questua era divenuta strumento d'influenza sociale e di consolidamento delle relazioni interpersonali. In questo senso, i frati concepirono la circolazione del denaro come un sistema capace di salvare le anime adottando un'organizzazione economica simile a quella degli altri ordini mendicanti, in sostanza totalmente dipendente dall'esterno. L'elemosina era divenuta per la maggioranza delle persone uno dei principali strumenti di salvezza della propria anima, una sorta di valvola di sfogo per sopire le proprie inquietudini esistenziali, ma anche un canale privilegiato d'interazione con i frati, o ancora di acquisizione di prestigio e influenza per le famiglie eminenti dotate di maggiori risorse economiche.

Quindi, un rapporto quello tra i frati e la società cittadina basato sul denaro e su una dimensione economica chiaramente concepita come strumento per lo sviluppo e il mantenimento della dimensione religiosa, coniugata in tutte le sue diverse manifestazioni. Si pensi alla committenza artistica e architettonica, all'acquisto di libri e al perfezionamento del percorso di formazione dei frati, alla produzione di manoscritti liturgici o agiografici. In questo senso, bisogna evidenziare come il rafforzamento della dimensione culturale dei frati, al contrario delle tradizioni consolidate degli altri ordini mendicanti, non rese significativi frutti in termini di produzione scritta di natura teologica, agiografica o omiletica fino almeno alla fine del Quattrocento. Anche questo fu un carattere originale dei frati attribuibile al loro tardo inserimento nelle strutture universitarie ma si potrebbe anche osservare come la preponderanza di documentazione di natura contrattuale e di relazione, dunque fortemente influenzata dall'esterno, se da un lato faccia emergere una certa debolezza nell'elaborare una solida e propria autorappresentazione, dall'altro ci offre una testimonianza della loro rilevante attitudine al dialogo e all'interazione con i diversi settori della società.

Il vettore principale di questa dialettica fu senz'altro la devozione mariana, la quale non assunse connotati di rottura rispetto alle pratiche delle altre esperienze religiose ma, tuttavia, fu elaborata dai frati al fine di diventare un loro carisma distintivo e trasmessa all'esterno tramite forme iconografiche, agiografiche e omiletiche ben precise. Certamente, questa fu una caratteristica che ben s'inseriva nel contesto di generale di diffusione del culto mariano nell'Occidente medievale dei secoli XIII e XV che le *civitates* dell'Italia centro-settentrionale riuscirono a elaborare ognuna secondo le proprie esigenze religiose e politiche, anche grazie alle diverse dimensioni locali dell'Ordine, le quali non esitarono a reinterpretarlo secondo le istanze spirituali dei loro contesti di riferimento.

Dunque si potrebbe dire che il fenomeno mendicante, secondo quanto emerge dal caso dei Servi di Maria, fu pervasivo in tutti i settori della società dell’Italia centro-settentrionale, in grado d’interagire con la maggioranza dei ceti sociali del periodo. Certamente, i repentini mutamenti della proposta religiosa dei frati e delle proprie strutture giuridico-economiche, favorite soprattutto dal papato, se da un lato li portarono a frequentare da protagonisti gli ambienti del potere politico, economico e culturale dell’Occidente europeo, dall’altro non furono esenti da aspre critiche elaborate dagli osservatori contemporanei. I giudizi negativi sull’operare dei frati non provenivano soltanto dagli ambienti ecclesiastici maggiormente colpiti dalla loro azione: per esempio, i racconti dei novellisti furono costellati da storie e aneddoti tramite i quali si vollero condannare non solo le condotte disdicevoli dei frati ma anche i caratteri fondanti della loro proposta religiosa fondata sul pauperismo, che secondo loro furono spesso disattesi[3]. Del resto, ciò risulta una riprova delle antinomie del fenomeno, i cui protagonisti tentarono in prima persona di modificare i comportamenti di una società perennemente in conflitto e in costante trasformazione.

[3] Su questo cfr. Montefusco 2015, 2017.

Appendice

Figura 1. Maestro del Purgatorio di Todi, Il Purgatorio di san Patrizio, la Vergine accoglie le anime purgate, san Filippo le benedice e san Pietro le conduce alla città celeste, affresco, 1346, Todi, Monastero di San Francesco

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

Figura 2. GANO DI FAZIO, Scene della vita di Gioacchino da Siena, 1312 ca., marmo, Pinacoteca Nazionale, Siena.

Figura 3. BARNABA DA MODENA, Madonna della Misericordia, 1363, tempera su tavola, Chiesa di Santa Maria dei Servi (già nella vecchia chiesa di Santa Maria dei Servi), Genova.

Figura 4. COPPO DI MARCOVALDO, Madonna col Bambino in trono (Madonna del Bordone), 1261, tempera su tavola, Chiesa di San Clemente, Siena.

Figura 5. SEGNA DI BONAVENTURA, Madonna col Bambino, 1319 ca., tempera su tavola, Chiesa di San Clemente, Siena.

Figura 6. UGOLINO DI NERIO, Croce dipinta, 1330, tempera su tavola, Chiesa di San Clemente, Siena.

Tavola 1. Sepolture presso le chiese dei frati mendicanti a Firenze (1317-1342)

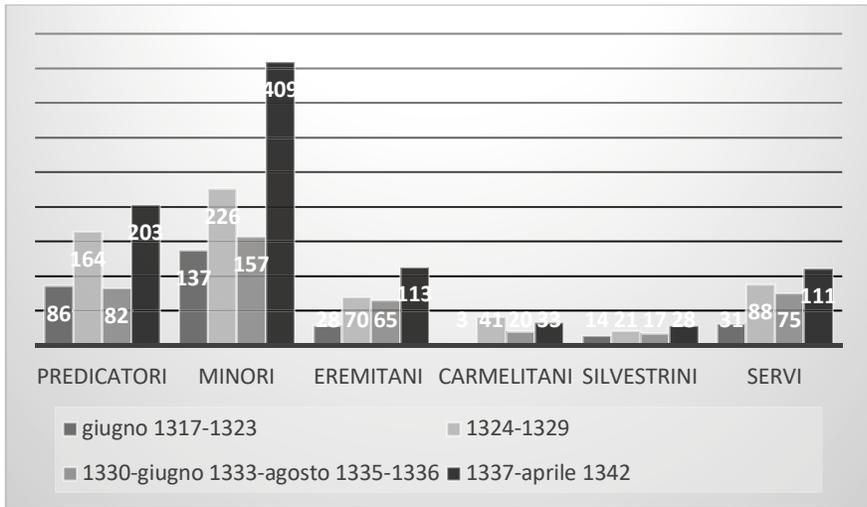



Tavola 2. Sepolture presso le chiese di Firenze (1317-1342)

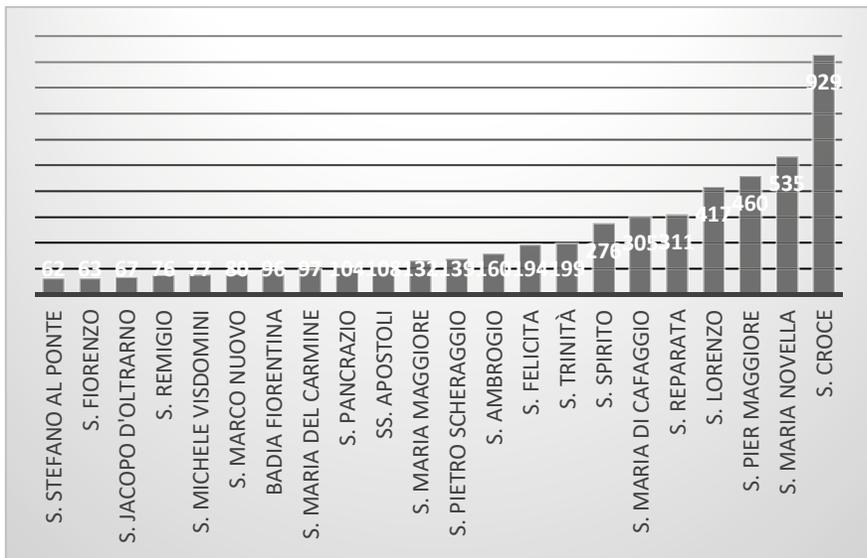
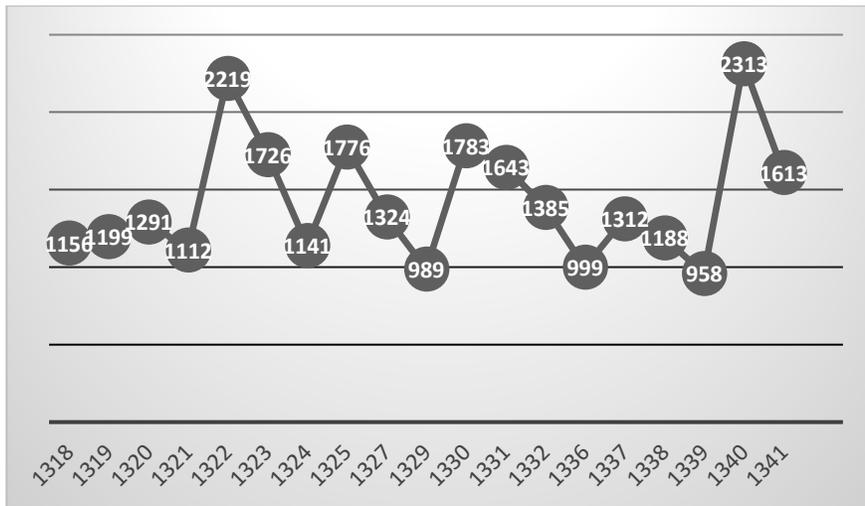



Tavola 3. Entrate annuali in fiorini d'oro del convento di Firenze (1318-1341)

Bibliografia

Fonti inedite

Bologna, Archivio di Stato
Comune - Governo
Riformagioni e provvigioni
Riformagioni del consiglio del popolo, n. 198, reg. XIV/1
Riformagioni e provvigioni (serie cartacea), 220, reg. 30
Corporazioni religiose soppresse
San Giuseppe di Bologna, buste 1/1514 n. 10, 78/1591
Santa Maria dei Servi di Bologna, buste 4/6094 n. 42, 5/6095 n. 18, 24, 40, 42, 46, 48; 6/6096 n. 12-13, 30-34, 45; 72/6162 n. 1, 108/6198 n. 4
Notarile
Cospi Paolo, prot. 11
Opere pie, istituzioni di assistenza e beneficenza, ospedali, Amministrazione degli ospedali
Confraternita e ospedale di Santa Maria dei Servi, poi San Biagio, Serie II, 2 (182)bis
Ufficio dei memoriali
Memoriali, regg. 126, 135, 166, 190, 234
Provvisori, Serie pergamenacea, busta 4, regg. 4-6
Città di Castello, San Giustino, Archivio Bufalini
Diplomatico, n. 10
Città di Castello, Archivio notarile mandamentale
Protocolli 2-3
Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano
Registra Vaticana, 129, cc. 315v-316r, ep. 504; 163, c. 61v, ep. 46; 252, c. 147v

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

Registra Avenionensia, 154, cc. 631v-632r
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
Reginenses Latini, cod. 377
Vaticani Latini, cod. 10.187
Faenza, Biblioteca comunale
ms. 60 Querzola
Firenze, Archivio arcivescovile
Mensa vescovile, Bullettoni, 8
Notari diversi, 45
Firenze, Archivio conventuale della Santissima Annunziata
Fondo Sansepolcro, nn. 145, 147-148, 179, 183-184
Fondo Taucci
Firenze, Archivio di Stato
Corporazioni religiose soppresse dal governo francese
119, filze 606-611, 681-683
Diplomatico
Arte dei Mercatanti o Arte di Calimala, 1373 aprile 20
Cestello, 1257 novembre 10
Pistoia, Comune (e S. Iacopo, opere), 1287 dicembre 31, 1318 gennaio 16, 1325 novembre 17, 1330 agosto 28, 1331 ottobre 18, 1333 luglio 12
Pistoia, San Zenone, 1333 maggio 31
Pistoia, Santissima Annunziata, 1336 aprile 13, 1346 novembre 13, 1347 aprile 14, 1347 giugno 10, 1348 giugno 24
Ricci, 1302 luglio 11
Riformagioni, 1374 maggio 25
San Giovanni Battista detto di Bonifazio, 1259 maggio 31
Sant'Agata, 1360 febbraio 17
Sant'Agnese di Montepulciano, 1365 agosto 3
Santa Maria Novella, 1329 marzo 30
Santa Maria Nuova, 1269 marzo 12
Santa Maria dei Servi di Cortona, 1306 settembre 26, 1347 dicembre 23
Santissima Annunziata, 1257, febbraio 2, 1264 febbraio 1°, 1268 giugno 27, 1286 (cod. 00022289), 1289 maggio 22, 1293 ottobre 30, 1298 febbraio 25, 1309 febbraio 20, 1313 febbraio 25, 1316 gennaio 27, 1316 marzo 28, 1316 aprile 15, 1321 dicembre 15, 1322 settembre 25, 1323 marzo 10, 1323 novembre 28, 1325 agosto 14, 1327 luglio 20, 1330 marzo 12, 1331 maggio 24, 1331 dicembre 12, 1334 marzo 21, 1335 gennaio 11, 1335 luglio 31, 1338 maggio 8, 1338 settembre 30, 1341 giugno 30, 1341 agosto 23, 1342 aprile 8, 1343 aprile 21, 1343 ottobre 24, 1344 agosto 29, 1345 settembre 20, 1345 ottobre 19, 1346 marzo 24, 1346 luglio 9, 1347 novembre 29, 1348 gennaio 12, 1348 luglio 13, 1349 ottobre 20, 1349 ottobre 22, 1350 settembre 28, 1357 luglio 1, 1362 ottobre 31, 1373 aprile 20, 1377 maggio 27
Vallombrosa, S. Maria d'Acquabella, 1247 ottobre 24
Notarile Antecosimiano
regg. 1010-1011, 2263, 2539-2543, 3831, 5832, 6866, 6868, 7096, 7098, 7372-7374, 7377, 9485-9486, 11388-11389, 16165, 16170-16171, 16175-16176, 16179-16180, 16187, 18614

Provvisioni dei Consigli
regg. 20, 28
Statuti delle comunità autonome e soggette
reg. 655
Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale
Fondo Conventi soppressi
A.IX.1484; E.VII.1697; E.VIII.1402
Fondo Nazionale
II.X.32
Foligno, Sezione di Archivio di Stato di Perugia,
Archivio priorale
Pergamene, busta 576 nn. 53, 82
Lucca, Archivio di Stato
Archivio dei Notari
Parte Prima, regg. 117, 119, 121
Diplomatico
Recuperate, 1339 febbraio 24
S. Maria Forisportam, 1349 aprile 9
Serviti, 1310 settembre 5, 1316 ottobre 29, 1316 novembre 12, 1335 maggio 17, 1335 giugno 17, 1336 settembre 18, 1337 giugno 3, 1338 aprile 28, 1344 gennaio 9, 1347 aprile 17, 1347 luglio 19, 1349 aprile 9, 1349 novembre 14, 1350 novembre 21, 1381 novembre 1
Opere pie, istituzioni di assistenza e beneficenza, ospedali
Compagnia di San Lorenzo dei Servi, 10
Modena, Archivio di Stato
Ente Comunale di Assistenza
Serviti di Modena, 432, nn. 288, 290
Parma, Archivio di Stato
Diplomatico,
Atti privati, 1324 maggio 7
Perugia, Archivio di Stato
Comune di Perugia
Consigli e riformanze
Riformanze del Collegio dei Priori, reg. 17
Diplomatico
Contratti diversi, 1278 marzo 16
Pistoia, Archivio di Stato
Patrimonio ecclesiastico
Compagnia della disciplina in chiesa di Santa Maria dei Servi, B. 373
Santa Maria dei Servi di Pistoia, F. 467
Rimini, Archivio di Stato
Pergamene, n. 1150
Roma, Archivio generale dell'Ordine dei Servi di Maria
Annalistica
Originum et fundationum conventum Ordinis Servorum B.M.V., A e B
Libro di spogli segnato A e B
Soulier, 54-56

vol. MM. SS. Monumenta historica Ordinis..., inserto 27
Codices potiores
I.2, I.14
Diplomatico
1352 aprile 17, 1352 giugno 15, 1360 novembre 13
Alessandria, 1461 gennaio 21
Montepulciano, 1302 novembre 16
Perugia, 1315 febbraio 15, 1326 ottobre 9, 1361 novembre 29
Negotia religionis
reg. 61
Schedario Albarelli
Roma, Archivio di Stato
Pergamene
Perugia, cas. 195/8
Siena, Archivio di Stato
Archivio Bucelli
Diplomatico, mazzo 1 n. 29, mazzo 2 n. 49, mazzo 3 n. 81, mazzo 4, n. 114
62, Ristretto de' contratti dei Servi di Santa Maria
Archivio Tolomei
Diplomatico, mazzo 6, 1317 maggio 6
Diplomatico
Biblioteca pubblica, 1309 gennaio 25, 1315 gennaio 8, 1332 giugno 4, 1341 gennaio 17
Estimo
regg. 109, 118, 136
Torino, Archivio di Stato
Sezione corte
Archivi di famiglie e persone
Guasco di Castelletto, busta 11, 1319 novembre 26
Torino, Basilica di Superga, Archivio della Provincia piemontese dell'ordine dei Servi di Maria
Convento di Alessandria
Pergamene e atti antichi, mazzo A, n.1 fasc. 5, 7, 13-16, 19-20, 23, 25, 28-29, 31, mazzo B, n. 2 fasc. 20, 24, 70.

Fonti edite

Allegria S., Capelli S. (a cura di) 2014, *Statuto del Comune di Cortona (1325-1380)*, Olschki, Firenze.
Alonso C. (a cura di) 1997, *Bullarium Ordinis sancti Augustini. Regesta*, I. *1256-1362*, Institutum historicum Augustinianum, Roma.
Barbadoro B. (a cura di) 1921-1930, *Consigli della Repubblica Fiorentina*, I, Zanichelli, Bologna.
Becquet J. (a cura di) 1968, *Regula Stephani Muretensis*, in J. Becquet, *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, Brepols, Turnhout.
Besutti G. M. 1967, *La "Legenda" perugina di san Filippo da Firenze*, in *SSOSM*, 17, pp. 90-115.
Bonazzi G. (a cura di) 1902-1904, *Chronicon Parmense ab anno 1038 usque ad annum 1338*, in *Rerum italicarum scriptores*, 9/9, S. Lapi, Città di Castello.
Bongi S. (a cura di) 1867, *Statuto del Comune di Lucca dell'anno 1308*, Giusti, Lucca.
Braidi V. (a cura di) 2002, *Gli Statuti del Comune di Bologna degli anni 1352, 1357; 1376, 1389 (Libri I-III)*, s. n., Bologna.
Brewer J. S. (a cura di) 1858-1882, *Monumenta franciscana: being a further collection of original documents respecting the Franciscan order in England*, 2 voll., Longman & co, London.
Capelli V. (a cura di) 2009, *Statuto del Comune e del Popolo di Arezzo (1337)*, Società Storica Aretina, Arezzo.
Casagrande G. (a cura di) 1989, *Chiese e conventi degli Ordini Mendicanti in Umbria nei secoli XIII-XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie. Gli archivi ecclesiastici di Città di Castello*, Protagon, Perugia.
Casalini E. M. (a cura di) 1995, *Ricordanze di S. Maria di Cafaggio, Firenze (1295-1332)*, in *Testi dei "Servi de la Donna di Cafaggio"*, Convento della SS. Annunziata, Firenze.
— 1998, *Registro di entrata e uscita di Santa Maria di Cafaggio (REU) 1286-1290*, Convento della SS. Annunziata, Firenze.
Casalini E. M., Ircani Menichini P. (a cura di) 2010, *"Memorie della chiesa, e convento" della SS. Annunziata di Firenze di p. Filippo M. Tozzi dei Servi di Maria (1765)*, Convento della SS. Annunziata, Firenze.
Catalani A. G. 2011-2012, *Statuta civitatis tudertine del 1337. Edizione critica*, Università degli studi di Sassari, Tesi di dottorato in Scienze dei sistemi culturali indirizzo in Storia degli Stati medievali mediterranei, Ciclo XXV.
Cenci C., Mailleux R. G. (a cura di) 2007, *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum*. I. *(Saeculum XIII)*, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata.
Cendoya A. (a cura di) 1966, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*

(Ratisbonenses del año 1290), Introducción, texto y adaptación romanceada para las religiosas, Archivio agustiniano, Valladolid.

Ceppari Ridolfi M. A. (a cura di) 2007, *Le pergamene delle confraternite nell'Archivio di Stato di Siena (1241-1785). Regesti*, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli archivi, Roma.

Chatelain E., Denifle H. (a cura di) 1889-1897, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 voll., ex typis fratrum Delalain, Paris.

Coulon A. (a cura di) 1906-1965, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives a la France*, 4 voll., Clémencet, Paris.

Creytens R. (a cura di) 1948, *Les constitutiones des frères Prêcheurs dans la redaction de s. Raymond de Peñafort (1241)*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», XVIII, pp. 7-68.

Dal Pino F. A. M. 1972, *I frati Servi di s. Maria dalle origini all’approvazione (1233 ca. – 1304), II. Documentazione*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain.

Dal Pino F. A. M. (a cura di) 1974, *Bullarium Ordinis Servorum Sanctae Mariae*, 1. (1251/2-1304), Istituto Storico O.S.M., Roma.

Dal Pino F. A., Di Domenico P. G. M. (a cura di) 1998-2008, *Fonti storico-spirituali dei Servi di santa Maria*, I. *Dal 1245 al 1348*, Servitium, Sotto il Monte (BG); II. *Dal 1349 al 1495*, Servitium, Gorle (BG); III. *Dal 1496 al 1623*, 2 voll., Messaggero, Padova.

Dal Pino F. A. M., Dias O. J. 1969, *Registro d’entrata e uscita del generalato di fra Andrea Balducci, (1305-1306)*, Archivum generale ordinis Servorum, Roma.

Daumet G. (a cura di) 1920, *Benoît XII (1334-1342). Lettres closes, patentes et curiales se rapportant a la France*, De Boccard, Paris.

De Angelis L. (a cura di) 2000, *I Consigli della Repubblica fiorentina*. Libri fabarum *XIII e XIV (1326-1331)*, Ministero per i beni e le attività culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma.

Dias O. J. (a cura di) 1969, *Bolle pontificie dell’Archivio generale O.S.M. dal 1224 al 1414*, Archivum Generale Ordinis Servorum, Roma.

— 1973, *Frammenti di un registro del generalato di fra Pietro da Todi del 1323,* Archivum Generale Ordinis Servorum, Roma (prima in *SSOSM*, 21 (1971), pp. 5-25).

— 1986, *“Liber miraculorum”. La prima raccolta di miracoli alla morte di san Filippo Benizi (Todi, 1285-1290). Traduzione e testo*, in *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi (1233-1285)*, *SSOSM,* 36, pp. 77-174.

Ehrle F. 1932, *I più antichi statuti della Facoltà Teologica dell'Università di Bologna: contributo alla storia della scolastica medievale*, Istituto per la storia dell'Università di Bologna, Bologna 1932 (rist. anast. Bologna 1983).

Empoli L. (a cura di) 1628, *Bullarium Ordinis Eremitarum s. Augustini...*, reu. Camerae Apostolicae, Romae.

Fasoli G., Sella P. (a cura di) 1937-1939, *Statuti di Bologna dell’anno 1288*, 2 voll., Biblioteca, Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

Francesconi G., Gelli S., Iacomelli F. (a cura di) 2015, *Le Provvisioni del Comune di Pistoia (sec. XIV). Regesti e Indici*, 3 voll., Società pistoiese di storia patria, Pistoia.

Friedberg A. 1881, *Corpus iuris canonici*, II, ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae (rist. anast., Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1955).

García y García A. *et al.* (a cura di) 2013, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica, II/1. The general councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena: (869 - 1424)*, Brepols, Turnhout.

Ghiberti L. 1998, *I Commentarii (Biblioteca nazionale centrale di Firenze, I, I, 333)*, 2 voll., a cura di L. Bartoli, Giunti, Firenze.

Hinnebusch J. F. (a cura di) 1972, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition*, the University Press, Fribourg.

Ircani Menichini P. (a cura di) 1995, *Storia e fonti delle origini di Santa Maria del Poggio (SS. Annunziata di Pistoia)*, in *Testi dei "Servi de la Donna di Cafaggio"*, cit., pp. 140-195.

Klein F. (a cura di) 1995, *I Consigli della Repubblica fiorentina*. Libri fabarum *XVII (1338-1340)*, Ministero per i beni e le attività culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma.

Leonardi C. (a cura di) 2012[4], *La letteratura francescana. I. Francesco e Chiara d'Assisi*, Fondazione Lorenzo Valla, Cles (TN).

Mancini F. 1991, *La cronaca todina di Ioan Fabrizio degli Atti (1495)*, in *Le cronache di Todi (Secoli XIII-XVI)*, CISAM, Spoleto (rist. ed. La Nuova Italia, Firenze 1979), pp. 125-328.

Mansi G. D. 1901-1927, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 31 voll., a cura di L. Petit, Hubert Welter, Paris-Arnheim (rist. anas. Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz 1960-1961).

Mansignano E. (a cura di) 1715, *Bullarium carmelitanum...*, I, Georgii Plachi, Romae.

Marri Camerani G. (a cura di) 1946, *Statuto di Arezzo (1327)*, Industria Tipografica Fiorentina, Firenze.

Meijer A. K. de (a cura di) 1976, *Gregorii de Arimino registrum generalatus 1357-1358*, Institutum historicum Augustinianum, Romae.

Mercati A., Nasalli-Rocca E., Sella P. (a cura di) 1969, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Aemilia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

Milanesi G. 1893, *Nuovi documenti per la storia dell'arte Toscana dal XII al XV secolo*, Tipografia delle scienze matematiche e fisiche, Roma.

Mollat G. (a cura di) 1904-1946, *Jean XXII. Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, 16 voll., De Broccard, Paris.

Monetti R. 1991-1992, *Vescovi diocesani e frati Servi di santa Maria in Italia e Germania dal 1304 al 1417, II. Documentazione,* Università degli studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia*,* relatore F. A. Dal Pino.

Montagna D. M. (a cura di) 1985, *La "legenda" arcaica del beato Filippo Benizi. Ricerche e proposte*, Convento di San Carlo, Milano.

Mothon J.-P. (a cura di) 1869, *Vetera monumenta legislativa sacri Ordinis Praedicatorum,* in «Analecta sacri ordinis fratrum Praedicatorum», II, pp. 621-648.

Nelli R., Pinto G. (a cura di) 2002, *Statuti pistoiesi del secolo XIII. Studi e testi*, 3 voll., Società pistoiese di storia patria, Pistoia.

Noventa R. 2015, *Giornale delle entrate e delle uscite del convento di San Domenico in Bologna*, I. (1330-1337) II. (1349-1357), Baskerville, Bologna.

Paoli C. (a cura di) 1889, *Il Libro di Montaperti (An. 1260)*, Vieusseux, Firenze.

Paolini L., Orioli R. (a cura di) 1982-1984, *Acta S. Officii Bononie: ab anno 1291 usque ad annum 1310*, 2 voll., nella sede dell'Istituto, Roma.

Potthast A. 1873-1875, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, 2 voll., Bartolini, Londini-Parisiis-Augustae Taurinorum (rist. anas. Graz 1957).

Rackwitz R. 1881, *Unrkunden des Servitenklosters Himmelgarten bei Nordhausen. I: Urkunden bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts…*, Kirchner, Norhausen.

Regni C. (a cura di) 1991, *Chiese e conventi degli Ordini Mendicanti in Umbria nei secoli XIII-XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie. I registri finanziari del Comune di Perugia. Fondo Compusteria dell'Archivio di Stato di Perugia*, Protagon, Perugia.

Reichert B. M. (a cura di) 1899, *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, II. *Ab anno 1304 usque ad annum 1378*, Typ. Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma.

— 1900, *Littere encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376*, Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae.

Riezler S. (a cura di) 1891, *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, Wagner'schen Universitats-Buchhandlung, Innsbruck.

Ripoll Th., Bremond A. (a cura di) 1729-1740, *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, Hieronymi Mainardi, Romae.

Rossi Caponeri M., Riccetti L. (a cura di) 1987, *Chiese e conventi degli ordini Mendicanti in Umbria nei secoli XIII e XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie. Archivi di Orvieto*, Editrice umbra cooperativa, Perugia.

Saggi L. 1950, *Constitutiones capituli Londinensis anni 1281*, in «Analecta Ordinis Carmelitarum», XV, pp. 203-245.

Sbaralea G. G. (a cura di) 1759-1804, *Bullarium franciscanum…*, 4 voll., typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae (rist. anast. Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1983).

Soulier P. M. (a cura di) 1897a, *Constitutiones antiquae fratrum Servorum sanctae Mariae a s. Philippo Benitio anno circiter 1280 editae*, in *MOS*, I, Bruxelles, pp. 7-54.

— 1897b, *De Collegio Parisiensi Ordinis Servorum sancate Mariae*, in *MOS*, I, Bruxelles, pp. 150-210.

— 1898a, *Constitutiones novae sive ordinationes factae in capitulis generalibus 1295-1473*, in *MOS*, II, Bruxelles, pp. 5-59.

— 1898b, *Legenda beati Philippi Ordinis Servorum sanctae Mariae auctore incerto saeculi XIV*, in *MOS*, II, Bruxelles, pp. 60-83.

— 1898c, *Accepti et expensi liber b. Lotharingi de Florentia sexti generalis Ordinis Servorum sanctae Mariae, 1285-1300*, in *MOS*, II, Bruxelles, pp. 133-190.

— 1900-1901a, *Vita beati Peregrini Foroliviensis Ordinis Servorum sanctae Mariae a Nicolao Burgensio equestri clarissimo edita*, in *MOS*, IV, Bruxelles, pp. 58-62.
— 1900-1901b, *Inventarium rerum et possessionum conventus S. Marcelli de Urbe*, in *MOS*, IV, Bruxelles, pp. 192-225.
— 1902a, *Vita ac legenda beati Ioachimi Senensis Ordinis fratrum Servorum sanctae Mariae Virginis auctore coevo circa 1335*, in *MOS*, V, Bruxelles, pp. 5-19.
— 1902b, *Legenda beati Francisci de Senis Ordinis fratrum Servorum sanctae Mariae Virginis auctore fratre Christophoro de Parma 1355 circa*, in *MOS*, V, Bruxelles, pp. 20-46.
— 1903-1904, *Constitutiones recentiores fratrum Servorum s. Mariae 1503-1766*, in *MOS*, VI, Bruxelles, pp. 56-61.
— 1908-1909, *De antiquitate imaginis sanctissimae Annuntiatae in ecclesia Servorum sancte Mariae* Florentiae, in *MOS*, X, Roulers, pp. 5-81.
— 1911, *Catalogi antiquiores beatorum et beatarum Ordinis Servorum sanctae Mariae*, in *MOS*, XII, Bruxelles-Roulers, pp. 109-175.
— 1916, *Chartularium Ordinis Servorum s. Mariae tempore sanctorum fundatorum et sancti Philippi. 1233-1285*, in *MOS*, XVI, Montmorency-Wetteren, pp. 97-222; Bruxelles-Wetteren, pp. 223-416.
Stürner W. (a cura di) 1996, *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, in *Monumenta Germaniae historica*, *Leges*, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, 2. *Supplementum*, Hahn, Hannover.
Toniolo E. M. (a cura di) 1982, *La "Legenda de origine Ordinis" dei Servi di Maria*, Centro di cultura mariana «Mater Ecclesiae», Roma.
— 2013, *Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum Virginis Mariae*, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma.
Trombetti Budriesi A. L. (a cura di) 2008, *Lo Statuto del Comune di Bologna dell'anno 1335*, 2 voll., nella sede dell'Istituto, Roma.
Vasari G. 1966-1987, *Le vite de' piú eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, 6 voll., a cura di R. Bettarini, P. Barocchi, Sansoni : S.P.E.S., Firenze.
Viard J. (a cura di) 1899-1900, *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois (1328-1350). Extraits des registres de la Chancellerie de France*, 2 voll., Champion, Paris.
Vidal J.-M. (a cura di) 1903-1911, *Benoît XII (1334-1342). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, 3 voll., A. Fontemoing, Paris.
Villani G. 1991, *Nuova Cronica*, 3 voll., a cura di G. Porta, Fondazione Pietro Bembo, Parma.

Studi

1971, *Borghese, Niccolò*, in *DBI*, 12, pp. 605-609.
1973, *Les mendiants en pays d'Oc au 13e siècle*, Privat, Toulouse.
1995, *Religiones novae*, «Quaderni di storia religiosa», 2, Cierre, Verona.
1996, *Dalla penitenza all’ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, CISAM, Spoleto.
1996, *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne.
1998, *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, CISAM, Spoleto.
1998, *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, CISAM, Spoleto.
2000, *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel ‘200 e nel primo ‘300*, CISAM, Spoleto.
2003, *La mémoire des origines dans les institutions médiévales*, *MEFR*, 115/1, pp. 133-340.
2005, *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti, secoli XIII-XIV*, CISAM, Spoleto.
2006, *San Pellegrino - Forlì. Guida storico-artistica*, Istituto Salesiano Orselli - Grafikamente - Tipolitografia Valbonesi, Forlì.
2006-2007, *Ordini religiosi tra soppressioni e ripresa (1848-1950). I Servi di Maria*, *SSOSM*, 56-57.
2009, *I Servi di santa Maria: tra intuizione carismatica e istituzionalizzazione, 1245-1431*, *SSOSM*, 59.
2011-2012, *I Servi di santa Maria nell’epoca delle riforme (1431-1623)*, *SSOSM*, 61-62.
2014-2015, *I Servi di Maria tra giurisdizionalismo e rivoluzioni (1623-1848)*, *SSOSM*, 64-65.
2016, *Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013)*, CISAM, Spoleto.
2017, *La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito*, Viella, Roma.
2020, *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*, CISAM, Spoleto.
Abbondanza R. 1961, *Arcidiaconi, Federico*, in *DBI*, 3, pp. 768-769.
Aberth J. 2022, *The Black Death: A New History of the Great Mortality in Europe, 1347-1500*, Oxford University Press, Oxford.
Abram A. 2009, *Identity and remembrance: Interaction between Augustinian houses and their benefactors in an English context*, in A. Müller, K. Stöber (a cura di), *Self-representation of medieval religious communities: the British isles in context*, LIT, Berlin, pp. 233-244.
Adimari T. 1913, *De origine Ordinis Servorum libellus et mores beati Philippi in ordinem digesti 1461*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XIV, Bruxelles-Roulers, pp. 7-55.
Agamben G. 2011, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza Editore, Vicenza.
Aglietti P. (a cura di) 1998, *La compagnia dei Battuti di S. Michele a Castello nel contado di Firenze*, Pagnini, Firenze.

Alban K. 2008, *The "Ignea Sagitta" and the Second Council of Lyons*, in E. X. Gomes (a cura di), *The Carmelite rule, 1207 - 2007*, Edizioni carmelitane, Roma, pp. 91-112.
Alberti G. *et al.* 2008, *L'azienda convento nei registri contabili di Santa Maria della Scala a Verona, 1345-1355*, Cedam, Padova.
Alberzoni M. P. 2003, *Innocenzo III e la difesa della* "libertas *ecclesiastica" nei comuni dell'Italia settentrionale*, in *Innocenzo III.* Urbs et orbis, 2 voll., a cura di A. Sommerlechner, nella sede dell'Istituto, Roma, II, pp. 837-928.
— 2006, *Gli Ordini mendicanti e il papa*, in *Le culture di Bonifacio VIII*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, pp. 109-148.
— 2020, *Mendicanti e itineranti: un binomio inscindibile*, in *Frati mendicanti* in itinere *(secc. XIII-XIV)*, CISAM, Spoleto 2020, pp. 21-58.
Albini G. 2013, *Ospedali e società urbana: Italia centro-settentrionale, secoli XIII-XVI*, in F. Ammannati (a cura di), *Assistenza e solidarietà in Europa, secc. XIII-XVIII*, Firenze University Press, Firenze, pp. 384-398.
— 2016, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Carocci, Roma.
— 2016, *L'economia della carità e del perdono. Questue e indulgenze nella Lombardia bassomedievale*, «Reti medievali», 17, 1, pp. 155-188.
Albrizzi F. 1899a, *Exordium Religionis fratrum Servorum beatae Mariae. 1515*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, III, Bruxelles, pp. 51-78.
— 1899b, *Institutio Congregationis fratrum Servorum beatae Mariae Observantium*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, III, Bruxelles, pp. 81-96.
Algeri G. 2011, *Attività di Barnaba da Modena*, in G. Algeri, A. De Floriani (a cura di), *La pittura in Liguria. Il Medioevo: secoli XII-XIV*, De Ferrari, Genova, pp. 205-236.
Alidori Battaglia L., Battaglia M. 2019, *L'impresa trecentesca degli antifonari della Santissima Annunziata.* Magister Petrus miniatore *pisano a Firenze ed una proposta per l'identità del Maestro delle Effigi Domenicane*, «Studi di Storia dell'Arte», 30, pp. 55-68.
Ambrusiano F. 2017, *La biblioteca della SS. Annunziata di Firenze: una storia ancora da raccontare*, *SSOSM*, 67, pp. 179-224.
Ameri G. 2017, *Guardare è pregare: immagini di devozione per le fraternità laicali a Genova nel Trecento. Casi, temi, intersezioni*, in G. Ameri (a cura di), *Arte e letteratura a Genova fra XIII e XV secolo. Temi e intersezioni*, Genova University Press : De Ferrari, Genova, pp. 11-41, 171-174.
Andenna C. 2006, *Processi di istituzionalizzazione e forme istituzionali nella vita religiosa e politica nel Medioevo*, «Rivista di storia del cristianesimo», 2, pp. 519-540.
— 2011, *La costruzione dell'identità nella vita religiosa. L'esempio degli agostiniani e dei carmelitani*, in G. Andenna (a cura di), *Religiosità e civiltà: identità delle forme religiose (secoli X-XIV)*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 65-101.
— 2012, *Le cardinal protecteur dans les ordres mendiants: une personne d'autorité*, in J.-F. Cottier, D.-O. Hurel, B.-M. Tock (a cura di), *Les personnes d'autorité en milieu régulier: des origines de la vie régulière au XVIIIe siècle*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, pp. 289-314.
— 2013, *Il cardinale protettore. Centro subalterno del potere papale e*

intermediario della comunicazione con gli ordini religiosi, in C. Andenna *et al.* (a cura di), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. 2. Zentralität: Papstum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, Verlag, Stuttgart, pp. 229-260.
— 2015, *"Francescanesimo di corte" e santità francescana a corte. L'esempio di due regine angioine fra XIII e XIV secolo*, in G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini (a cura di), *"Monasticum regnum". Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, LIT, Berlin, pp. 139-180.
Andenna C., Melville M. (a cura di) 2005, Regulae - Consuetudines - Statuta*: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*, LIT, Münster.
Andenna G. 1994, *Effetti della peste nera sul reclutamento monastico e sul patrimonio ecclesiastico*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, CISAM, Spoleto, pp. 318-347.
— 2011, *Identità locale e identità religiosa*, in G. Andenna (a cura di), *Religiosità e civiltà*, cit., pp. 207-224.
Andenna G., Salvarani R. (a cura di) 2002, *La memoria dei chiostri*, a cura di R. Salvarani, G. Andenna, Marietti : CESIMB, Torino-Brescia.
Andreani L. 2010, *Todi nel basso medioevo (secoli XIII-XV): aspetti di vita politico-istituzionale*, in *Todi nel medioevo (secoli VI-XIV)*, 2 voll., CISAM, Spoleto, I, pp. 51-88.
Andreini A. *et al.* (a cura di) 2020, *Niccolò Acciaiuoli, Boccaccio e la Certosa del Galluzzo. Politica, religione ed economia nell'Italia del Trecento*, Viella, Roma.
Andrews F. 1999, *The early humiliati*, Cambridge University Press, Cambridge.
— 2004, *Monastic observance and communal life: Siena and the employment of religious*, in F. Andrews, C. Egger, C. M. Rousseau (a cura di), *Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, Brill, Leiden-Boston, pp. 357-383.
— 2006, *The other friars: the Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge.
— 2007, *Il secondo concilio di Lione (1274), gli Agostiniani e gli ordini soppressi*, «Analecta Augustiniana», 70, pp. 159-185.
— 2010 *Living Like the Laity? The Negotiation of Religious Status in the Cities of Late Medieval Italy*, «Transactions of the Royal Historical Society», 6, 20, pp. 27-56.
— 2013, Ut inde melius fiat: *the commune of Parma and its religious personnel*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 45-66.
— 2017, *The Sack Friars and the Problems of a Comparative History of the Mendicants*, in *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*, CISAM, Spoleto, pp. 147-186.
— 2021, *Fra gli ordini di Gioacchino e il Gioacchino degli ordini: dagli Umiliati ai Mendicanti*, in M. Rainini (a cura di), *Ordine e disordini in Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma, pp. 243-275.
Andrews F., Pincelli M. A. (a cura di) 2013, *Churchmen and Urban Government in Late Medieval Italy, c. 1200-c. 1450: cases and contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Angelini R. 2008, *Gregorio da Passignano, "Vita Iohannis Gualberti" (BHL 4400): frammenti di una biografia autentica del sec. XII o falsificazione settecentesca?*, «Hagiographica», 15, pp. 145-176.

Antonioli G. 2004, Conservator pacis et iustitie*: la Signoria di Taddeo Pepoli a Bologna (1337-1347)*, Clueb, Bologna.

Ascheri M. 2003, *I* "Consilia" *dei giuristi: una fonte per il tardo Medioevo*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 105, pp. 305-334.

Ascheri M., Mecacci E. 2019, 'Consilia' *giuridici per l'abbazia di Monte Oliveto*, in D. Giordano (a cura di), *Fonti per la storia della Congregazione benedettina di Monte Oliveto negli Archivi di Stato italiani*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena, pp. 65-122

Assirelli M. 1988, *Due corali bolognesi e gli Antifonari trecenteschi della SS. Annunziata*, in *L'Ordine dei Servi di Maria nel primo secolo di vita*, Convento della SS. Annunziata, Firenze, pp. 287-299.

Attavanti P. 1910a, *Dialogus de origine Ordinis Servorum ad Petrum Cosmae. Circa 1465*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XI, Roulers, pp. 72-113.

— 1910b, *Paulina praedicabilis. Excerpta*, in P. M. Soulier, G. M. Vangelisti (a cura di), *MOS*, XI, Roulers, pp. 114-121.

Aurora I. 2020, *Il monastero di Santa Maria di Monticelli di Firenze e i pontefici nel XIII secolo: dai documenti del bollario superstite*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXXIV/1, pp. 3-74.

Avanzati E. 1985, *Lippo Memmi, Madonna col Bambino*, in A. Bagnoli, L. Bellosi (a cura di), *Simone Martini e 'chompagni'*, Centro Di, Firenze, pp. 86-87.

Averkorn R. 2006, *Mendicant Orders and Urban Life in the Middle Ages: the Dominicans. Aspects of German Historiography since World War II*, in J. Carvalho (a cura di), *Religion, ritual and mythology: aspects of identity formation in Europe*, Plus, Pisa, pp. 31-44.

Azzalli F. 2014-2015, *L'Ordine dei Servi di Maria tra espansione, soppressioni e illusoria speranza di ripresa*. Parte II. *Tra il 1750 e il 1848*, in *I Servi di Maria tra giurisdizionalismo e rivoluzioni (1623-1848)*, *SSOSM*, 64-65, pp. 103-147.

Bacci M. 2009, *Les frères, les legs, et l'art : les investissements pour l'augmentation du culte divin*, in N. Bériou, J. Chiffoleau (dir.), *Économie et religion*, cit., pp. 563-590.

Bacci P. 1941-1942, *Due capitoli inediti della vita di Giovanni pisano. - Notizie sui pittori bolognesi Dalmasio di Jacopo Scannabecchi e Lippo di Dalmasio, a Pistoia (1359-1389)*, «Le Arti», II, pp. 98-113.

Bagnoli A. *et al.* (a cura di) 2003, *Duccio. Alle origini della pittura senese*, Silvana, Cinisello Balsamo.

Baietto L. 2007, *Il papa e la città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, CISAM, Spoleto.

Balestracci D. 1999, *Corporazioni e confraternite,* in S. Collodo, G. Pinto (a cura di), *La società medievale*, Monduzzi, Bologna, pp. 291-315.

Ballottini A. 1603, *Vera origine et progresso del sacro Ordine de' Servi di S. Maria,* Sermartelli, Modena-Firenze (riedita a cura di P. M. Soulier in *MOS*, XVI, Montmorency-Wetteren 1916, pp. 5-38).

Ballweg J. 2001, *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrundert*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Bandera S. 1997, *Anonimo della seconda metà del XIV secolo. Crocifisso ligneo policromo*, in *Santa Maria dei Servi tra Medioevo e Rinascimento: arte superstite di una chiesa scomparsa nel cuore di Milano*, a cura di E. Ronchi, Mondadori, Milano, p. 34.

Banker J. 1988, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, The University of Georgia Press, Athens (Georgia).

Barbaresi M. C. 2008, *I Servi e le Serve di santa Maria a Sant'Angelo in Vado dalle origini al XV secolo*, *SSOSM*, 58, pp. 255-320.

Barillari S. M. 2004, *Il purgatorio di San Patrizio, la devozione popolare e i fenomeni di lunga durata*, in S. M. Barillari (a cura di), *Religiosità e culture: segni e percorsi della devozione popolare*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 1-32.

Barnay S. 2003, *La Vierge pour mémoire: réécrire les origines, l'exemple servite*, *MEFR*, 115/1, pp. 311-324.

Barone G. 1978, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, *MEFR*, 90/2, pp. 607-626.

— 1978, *La legislazione sugli* «studia» *dei Predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Accademia Tudertina, Todi (rist. anas. CISAM, Spoleto 2017), pp. 205-247.

— 1989, *La santità nei processi di canonizzazione del '300*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 55-78.

— 1994, *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'azione degli ordini mendicanti*, in P. Toubert, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Federico II e le città italiane*, Sellerio, Palermo, pp. 278-289.

— 2007, *I mendicanti e la morte*, in F. Salvestrini, G. M. Varanini, A. Zangarini (a cura di), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna,* Firenze University Press, Firenze, pp. 49-64.

— 2013, *Orsini, Napoleone*, in *DBI*, 79, pp. 677-681.

— 2017, *Mobilità sociale e mondo mendicante* in S. Carocci, A. De Vincentiis (a cura di), *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*. 3. *Il mondo ecclesiastico (secoli XII-XV)*, Viella, Roma, pp. 203-209.

— 2017, *Ordini mendicanti e cronache volgari*, in G. Francesconi, M. Miglio (a cura di), *Le cronache volgari in Italia*, nella sede dell'Istituto, Roma, pp. 301-312.

Bartalini R. 2005, "Monumentua laicorum"*: i sepolcri della cappella Bardi in Santa Croce a Firenze*, in R. Bartalini, *Scultura gotica in Toscana: maestri, monumenti, cantieri del Due e Trecento*, Silvana, Cinisello Balsamo, pp. 179-203.

Bartocci A. 2009, *Ereditare in povertà: le successioni a favore dei Frati Minori e la scienza giuridica nell'età avignonese (1309-1376)*, Jovene, Napoli.

— 2010, *Tra povertà e proprietà: la riflessione di Bartolo sulla* novitas *francescana*, in A. Cernigliaro (a cura di), *Il privilegio dei "proprietari di nulla": identificazione e risposte alla povertà nella società medievale moderna*, Satura, Napoli, pp. 103-116.

— 2015, *Bartolo e l'economia dei conventi mendicanti nel Trecento*, in V. Crescenzi, G. Rossi (a cura di), *Bartolo da Sassoferrato nella cultura europea*

tra Medioevo e Rinascimento, Istituto internazionale di studi piceni Bartolo da Sassoferrato, Sassoferrato, pp. 207-220.
Bartocci S. *et al.* 1994, *La prioria di San Michele a Castello: in occasione del restauro della Madonna del Trecento*, All'Insegna del Giglio, Firenze.
Bartoli M. 2009, Pater pauperum*: Francesco, Assisi e l'elemosina*, Messaggero, Padova.
Bartoli Langeli A. 1998, *La documentazione degli stati italiani nei secoli XIII-XV: forme, organizzazione, personale*, in G. Albini (a cura di), *Le scritture del comune. Amministrazione e memoria nelle città dei secoli XII e XIII*, Scriptorium, Torino, pp. 155-171.
— 2012, *La* Solet annuere *come documento*, in P. Maranesi, F. Accrocca (a cura di), *La regola di frate Francesco: eredità e sfida*, EFR Editrici francescane, Padova, pp. 57-94.
Bartoli Langeli A. (a cura di) 1985, Nolens intestatus decedere*: il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Editrice umbra cooperativa, Perugia.
Bartoli Langeli A., Bustreo G. P. 2004, *I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo*, in *L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento*, CISAM, Spoleto, pp. 119-150.
Bartoli Langeli A., D'Acunto 1999, *I documenti degli ordini mendicanti*, in G. Avarucci, R. Borraccini Verducci, G. Borri (a cura di), *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso Medioevo*, CISAM, Spoleto, pp. 381-415.
Bartoli Langeli A., Brolis M. T., De Angelis G. 2019, *Le fonti della storia religiosa: dai documenti alla storiografia*, in R. Michetti, A. Tilatti (a cura di) 2019, *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del medioevo*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 22/1-2, Il Mulino, Bologna, I, pp. 75-110.
Bartuschat J., Brilli E., Carron D. (a cura di) 2020, *The Dominicans and the making of florentine cultural identity (13th-14th centuries) = I Domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*, Firenze University Press, Firenze.
Barzazi A. 2011-2012, *I Servi di Maria dal Cinque al Seicento: tra antiche autonomie e centralizzazione romana*, in *I Servi di santa Maria nell'epoca delle riforme*, cit., pp. 453-488.
Bassetti M. 2015, *Le biblioteche dei mendicanti: Minori e Predicatori a confronto tra i secoli XIII e XIV*, in *Scriptoria e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII-XV)*, CISAM, Spoleto, pp. 443-474.
Battelli G., Menozzi D. (a cura di) 2005, *Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, Viella, Roma.
Baxandall M. 1978, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Einaudi, Torino.
Beattie B. R. 2007, Angelus Pacis. *The Legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326-1334*, Brill, Leiden-Boston.
Bedont E. M. 1979, *La rilettura delle origini nella "*Legenda de origine Ordinis*" di fra Pietro da Todi*, in *Alle origini dei Servi. I fatti e la loro rilettura nell'Ordine lungo i secoli*, Edizioni Monte Senario, Monte Senario, pp. 41-58.

Bellosi L. 1991, *Precisazioni su Coppo di Marcovaldo*, in R. Poso, L. Galante (a cura di), *Tra metodo e ricerca. Contributi di storia dell'arte*, Congedo, Galatina, pp. 37-74.
— 2000, *Come un prato fiorito: studi sull'arte tardogotica*, Abscondita, Milano.
— 2004, *Cimabue*, Motta, Milano.
— 2006, *I vivi parean vivi*: *scritti di storia dell'arte italiana del Duecento e del Trecento*, «Prospettiva», 121-124, Centro Di, Firenze.
Belluzzi A. 2022, *Ludovico Gonzaga e la tribuna della Santissima Annunziata a Firenze*, in E. Garofalo, F. Mattei (a cura di), *I Gonzaga fuori Mantova. Architettura, relazioni, potere*, Viella, Roma, pp. 21-44.
Beltramo S., Guidarelli G. (a cura di) 2021, *La città medievale è la città dei frati? / Is the medieval town the city of the friars?*, All'Insegna del Giglio, Firenze.
Bemporad D. L., Cattarossi E. M. (a cura di) 2017, *Grati a Maria "Nunziata". Memorie e devozione alla Santissima Annunziata di Firenze nel ricordo dei fedeli*, Nencini Editore, Poggibonsi.
Benedetti M. 2007, *Frate Niccolò/Benedetto XI, gli inquisitori, gli eretici*, in M. Benedetti (a cura di), *Benedetto XI, frate Predicatore e papa*, Edizioni biblioteca francescana, Milano, pp. 55-94 (riedito in M. Benedetti 2008, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 287-313).
— 2008, *Pietro da Verona: il santo inquisitore*, in M. Benedetti 2008, *Inquisitori lombardi del Duecento*, cit., pp. 5-38.
— 2011, *Gregorio IX: l'inquisizione, i frati e gli eretici*, in *Gregorio IX e gli Ordini mendicanti*, CISAM, Spoleto, pp. 292-323
— 2015, *Pietro da Verona, santo*, in *DBI*, 83, pp. 556-559.
— 2022, *Retour sur l'inquisiteur Pierre de Vérone. Aux sources d'un complot et d'une canonisation*, in *Sources cathares. I. Les textes originaux*, CIRCAED, Toulouse, pp. 105-121.
Benedetti M., Cinelli L. (a cura di) 2013, *Niccolò da Prato tra Roma e Avignone*, «Memorie domenicane», 44, Nerbini, Firenze.
Benvenuti Papi A. 1983, *Corsini, Tommaso*, in *DBI*, 29, pp. 673-676.
— 1988, *Una città e un vescovo: la Firenze di Ardingo (1230-1247)*, in *L'Ordine dei Servi di Maria*, cit., pp. 55-153 (ristampato con titolo *Un vescovo, una città: Ardingo nella Firenze del primo Duecento*, in A. Benvenuti Papi, *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Arnaud, Firenze 1988, pp. 21-124).
— 1990, *I Penitenti*, in A. Benvenuti, «In castro poenitentie». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Herder, Roma, pp. 17-57 (edito precedentemente in *I frati della penitenza nella società fiorentina del Due-Trecento*, in M. D'Alatri (a cura di), *I frati penitenti di san Francesco nella società del Due e Trecento*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1977, pp. 191-220).
— 1998, *Culti civici: un confronto europeo*, in S. Gensini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Pacini, Ospedaletto, pp. 181-214.
— 2001, *Ordini mendicanti in Toscana (secc. XIII-XV): un problema ancora aperto*, in R. Nelli (a cura di), *Gli Ordini mendicanti a Pistoia (sec. XIII-XV)*,

Società pistoiese di storia patria, Pistoia, pp. 1-29.
— 2013, *Tra devozione e politica: aspetti del culto mariano nella Firenze del Duecento*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 49, pp. 501-528.
— 2016a, *Il bene comune spirituale*, in A. Benvenuti Papi, P. Piatti (a cura di), «Beata Civitas», cit., pp. 559-586.
— 2016b, *Le* "religiones novae" *in città: la rivoluzione pastorale degli ordini mendicanti*, in T. Verdon (a cura di), *Firenze prima di Arnolfo: retroterra di grandezza*, Mandragora, Firenze, pp. 155-162.
— 2018a, *Niccolò da Prato e la storia politica fiorentina nei primi decenni del Trecento*, in L. Azzetta, A. Mazzucchi (a cura di), *Intorno a Dante: ambienti culturali, fermenti politici, libri e lettori nel XIV secolo*, Salerno, Roma, pp. 155-166.
— 2018b, *Sante donne di Toscana: il Medioevo*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze.
Benvenuti Papi A., Piatti P. (a cura di) 2016, «Beata Civitas». *Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze.
Berardo S. M. 1931, Spigolature *di storia dei Servi di Maria nella città di Pavia*, Buona Stampa, Roma.
Berengo M. 1999, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed età moderna*, Einaudi, Torino.
Berg D. 2006, *Mendicant Orders and Urban Life in the Middle Ages: the Franciscans. Aspects of German Historiography since World War II* in J. Carvalho (a cura di), *Religion, ritual and mythology*, cit., pp. 13-30.
Bériou N. 2009, *Introduction*, in N. Bériou, J. Chiffoleau (dir.), *Économie et religion*, cit., pp. 7-22.
Bériou N., Chiffoleau J. (dir.) 2009, *Économie et religion. L'expérience des Ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
Bériou N., Morard M., Nebbiai-Dalla Guardia D. (a cura di) 2014, *Entre stabilité et itinérance: livres et culture des ordres mendiants, XIIIe - XVe siècle*, Brepols, Turnhout.
Berlasso F. M. 2001, *Profilo di fra Agostino Morini con particolare riferimento al suo carteggio 1853-1874*, *SSOSM*, 51, pp. 117-185.
Berman C. H. 1992, *Les cisterciens et le tournant économique du XII^e^ siècle*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Cerf, Paris, pp. 155-176.
Bertazzo L. 2017, *Maestri teologi dei frati Servi di Maria nell'Università di Padova nel Quattrocento*, *SSOSM*, 67, pp. 97-143.
— 2018, *Spiera, Antonio*, in *DBI*, 93, pp. 599-602.
Berti L. 2005, *Arezzo nel tardo medioevo (1222-1440). Storia politico-istituzionale*, Società storica aretina, Arezzo.
Bertrand P. 2001-2002, *Ordres mendiants et renoveau spirituel du bas Moyen Âge (fin du XII^{e} s.-XV^{e} s.). Esquisses d'historiographie*, «Le Moyen Age», CVII, pp. 305-315.
Bertrand P., Viallet L. 2004, *La quête mendiante. Espace, pastorale, réseaux*, in J.-L. Fray, C. Perol (a cura di), *L'Historien en quête d'espaces*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand.

Besutti G. M. 1953, *Appunti preliminari per una bibliografia servitana*, *SSOSM*, 5, pp. 149-183.
— 1971, *Edizioni del secolo XV (1476-1500)*, in *Bibliografia dell’Ordine dei Servi di Maria (secoli XV-XVII)*, 3 voll., a cura di G. M. Besutti *et al.*, Centro di Studi O.S.M., Bologna 1971-1973, I, pp. 69-212.
— 1983, *Paul Attavanti de Florence, servite, vers 1440-1499*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascetique et mystique, doctrine et histoire,* 17 voll., Beauchesne, Paris 1932-1995, XII, pp. 536-540.
Besutti G. M. *et al.* (a cura di) 1971-1973, *Bibliografia dell’Ordine dei Servi di Maria (secoli XV-XVII)*, 3 voll., Centro di Studi O.S.M., Bologna.
Bianchi L. 2007, *I contenuti dell’insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XVI*, in G. P. Brizzi, P. Del Negro, A. Romano (a cura di), *Storia delle Università in Italia*, 3 voll., Sicania, Messina, II, pp. 117-131.
Bistoni Colangeli M. G. 2004, *I Baglioni: l’immagine del potere*, in V. Garibaldi, F. F. Mancini (a cura di), *Perugino il divin pittore*, Silvana, Cinisello Balsamo, pp. 533-536.
Bloch M. 2009, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino.
Boaga E. 2002, *L’organizzazione dello studio e degli* studia *presso i carmelitani tra il XIII e il XIV secolo*, in *Studio e* studia*: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, CISAM, Spoleto, pp. 177-195.
— 2005, *Dalla Norma di vita, alla Regola e alle Costituzioni dei carmelitani nel secolo XIII*, in C. Andenna, G. Melville (a cura di), Regulae - Consuetudines - Statuta, cit., pp. 633-664.
— 2007, *Carmelitani e Agostiniani: sviluppo paritetico*, «Analecta Augustiniana», 70, pp. 99-118.
Bocchi F. 2008, *Bologna nei secoli IV-XIV: mille anni di storia urbanistica di una metropoli medievale*, Bononia University Press, Bologna.
Boesch Gajano S. 1979, *Il culto di Maria Maddalena nell'Occidente Cristiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 15, pp. 436-444.
— 2020, *Un’agiografia per la storia*, Viella, Roma.
Boggi F., Gibbs R. 2010, *The life and career of Lippo di Dalmasio, a Bolognese painter of the late fourteenth century*, The Edwin Mellen Press, Lewiston.
Bonazza S. 2010, *Novo o Fra Gregoriju Alasii da Sommaripa*, in A. Bjelčevič (a cura di), *Reformacija na Sloweskem (Ob 500-letnici Trubarjevega rojstava*, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana, pp. 527-545
Bonfrizieri P. M. 1723, *Diario sagro dell’ordine de’ Servi di Maria Vergine...*, I, Angelo Geremia, Venezia.
Bonucci B. 2007, *Malavolti, Donosdeo*, in *DBI*, 68, pp. 118-120.
Bordone R. 2003, *Prime attestazioni della presenza degli Ordini mendicanti nei comuni di Asti e di Vercelli*, «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 101, pp. 515-533.
— 2011, *II caso di Alessandria in area piemontese*, in M. C. De Matteis, B. Pio (a cura di), *Sperimentazioni di governo nell'Italia centrosettentrionale nel processo storico dal primo Comune alla Signoria*, Bononia University Press, Bologna, pp. 35-50.
Borghero F. 2021-2022, *Ser Lando di Fortino dalla Cicogna. Ascesa sociale e professionale di un notaio valdarnese e dei suoi discendenti dalla Peste Nera*

alla Firenze dei Medici, Tesi di dottorato in Studi storici, Università degli studi di Firenze, Università di Siena.
Borghi B. 2014, *La basilica e il convento di San Domenico in Bologna: custode di sepolture e di reliquie. Dal* Libellus funerum *agli inventari dei sacri pegni*, in Lambertini R. (a cura di), *Università, teologia e* studium *domenicano dal 1360 alla fine del Medioevo*, «Memorie domenicane», 45, Nerbini, Firenze, pp. 245-262.
Borntrager C. M. 1964, *Peregrine M. Soulier. Servite Annalist from 1888 to 1924*, in M. Montagna (a cura di), *Contributi di storiografia servitana*, Convento dei Servi di Monte Berico, Vicenza, pp. 81-119.
Bornstein D. 1998, *Marcolino da Forlì: taumaturgo locale e modello universale*, in S. Gensini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Pacini, Ospedaletto, pp. 263-286.
Børresen K. E. 1971, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Universitetsforlaget, Oslo.
Borro G. 1910, *Triumphi, sonetti, canzon e laude de la gloriosa Madre de Dio vergine Maria*, in G. M. Vangelisti (a cura di), *MOS*, XI, Roulers, p. 122-158.
Borsi S. 2009, *Iconografia dei Servi (1245-1431)*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 537-548.
Bortoluzzi D. 2017, *I rapporti diplomatici tra le città italiane alla fine del Duecento: il caso di Bologna e Firenze*, «Reti medievali», 18, 1, pp. 493-510.
Bortone G. M. 1985, *Santa Maria dei Servi a Perugia. Spogli documentari per gli anni 1381-1533*, *SSOSM*, 35, pp. 209-216.
— 1990, *Il monastero di Santa Maria delle Povere a Perugia. Spogli documentari per gli anni 1393-1607*, *SSOSM*, 40, pp. 173-178.
Boskovits M. 1977, *Intorno a Coppo di Marcovaldo*, in M. G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, P. Dal Poggetto (a cura di), *Scritti di storia dell'arte in onore di Ugo Procacci*, 2 voll., Electa, Milano, I, pp. 94-105.
Botana F. 2018, *The Frescoes of the Allegory of Divine Mercy and the Story of Tobit and Tobias in the Bigallo: New Viewpoints*, in P. Delcorno (a cura di), *Politiche di misericordia tra teoria e prassi: confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, Il Mulino, Bologna, pp. 97-117.
Botter M. 1963, *Santa Caterina di Treviso, chiesa e convento dei Servi (1346-1772)*, Edizioni Marianum, Roma.
Bozzoni C. 2006, *Centoventi anni di studi sull'architettura degli Ordini mendicanti*, in V. Franchetti Pardo (a cura di), *Arnolfo di Cambio e la sua epoca: costruire, scolpire, dipingere, decorare*, Viella, Roma, pp. 47-54.
Bragard R. 1952, *Les provinces religieuses des Ordres mendiants dans la principauté de Liège*, «Bulletin de la Commission royale d'histoire. Académie royale de Belgique», 117, pp. 231-397.
Branca M. (a cura di) 2005, *Ricordi antichi dalla chiesa di San Michele a Castello: parrocchia granducale*, Polistampa, Firenze.
Branchesi P. M. 1967a, *I libri corali di Bologna di s. Maria dei Servi (secoli XIII-XVII),* in *L'organo di s. Maria dei Servi in Bologna nella tradizione musicale dell'Ordine*, Centro di Studi O.S.M., Bologna, pp. 97-122 (apparso in precedenza in D. M. Montagna (a cura di), *Contributi di storiografia servitana*,

cit., pp. 305-339).
— 1967b, *I libri corali del convento di s. Maria dei Servi di Siena (sec. XIII-XVIII)*, *SSOSM*, 17, pp. 116-160.
— 1971, *Una chiesa bolognese dedicata a S. Giuseppe dal sec. XII*, in *San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa*, Murialdo, Roma, pp. 576-590.
— 1972a, *Edizioni del secolo XVI (1501-1550)*, in *Bibliografia*, cit., II, pp. 19-122.
— 1972b, *Edizioni del secolo XVI (1550-1600)*, in *Bibliografia*, cit., II, pp. 123-212.
— 1981, *La* Societas nigra *e la Madonna col Bambino e angeli di Cimabue nella chiesa dei Servi in Bologna l'anno 1400*, *SSOSM*, 43, pp. 11-20.
— 1992, *La chiesa e il convento di Santa Maria dei Servi in Bologna prima del 1583,* in L. Nobili (a cura di), *Il convento di Santa Maria dei Servi in Bologna sede della Regione Carabinieri Emilia-Romagna*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna, pp. 15-61.
— 2001, *L'Ordine dei Servi di santa Maria e il culto mariano (secoli XIII-XV)*, in C. M. Piastra (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze-Impruneta, pp. 113-158.
— 2003, *Indice di «Monumenta Ordinis Servorum sanctae Mariae» 1897-1930*, *SSOSM*, 53, pp. 7-56.
Branchesi P. M. (a cura di) 2004, *L'Ordine dei Servi di Maria celebra i 700 anni dall'approvazione pontificia definitiva (1304-2004). Catalogo della mostra: Corali di Santa Maria dei Servi di Bologna (1285 ca. - 1320/30)*, Centro di Studi O.S.M., Bologna.
Brandi C. 1950, *Il restauro della Madonna di Coppo di Marcovaldo nella chiesa dei Servi di Siena*, «Bollettino d'arte», 4, 35, pp. 160-170.
Brenzoni C. G. 2006, *Cappelle, altari e altri apparati ornamentali dal secolo XIV al XXI attraverso la lettura delle opere e dei documenti*, in A. Sandrini (a cura di), *Santa Maria della Scala. La grande "fabrica" dei Servi di Maria in Verona. Storia, trasformazioni, conservazione*, Frati Servi di Maria Santa Maria della Scala, Verona, pp. 196-201.
Breveglieri B. 1999, *I repertori di sepolture degli ordini mendicanti*, in *Libro, scrittura, documento*, cit., pp. 417-436.
Brolis M. T., Beneggi A. 2013, *The tasks assigned to the Humiliati by the commune of Bergamo (twelfth-fourteenth centuries)*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 136-148.
Brufani S. 2012, *I santi mendicanti*, in M. Bassetti, A. Degl'Innocenti, E. Menestò (a cura di), *Forme e modelli della santità in occidente dal tardo antico al medioevo*, CISAM, Spoleto, pp. 71-96.
Brunelli R. 2004, *Lo sviluppo degli ordini religiosi a Mantova fra Medioevo e prima Età Moderna*, in R. Salvarani, G. Andenna (a cura di), *La regola e lo spazio: potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*, CESIMB, Brescia, pp. 65-78.
Bruni F. 2019, Ad usum fratrum et amicorum: *ordinamento mendicante, Rinascimento e Controriforma nelle raccolte librarie dei Servi di Maria*, in *Libri e biblioteche. Le letture dei frati mendicanti tra Rinascimento ed età*

moderna, CISAM, Spoleto, pp. 301-326.
Bruschettini O. (a cura di) 2014, *Maria nell'arte: tra pensiero teologico e produzione artistica*, Effigi, Arcidosso.
Bruschi C. 2013, *The employment of religious orders in Piacenza between the thirteenth and the fourteenth centuries*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 67-85.
Bruzelius C. A. 2015, *Friars, architecture, and the businness of death*, in M. Gianandrea, F. Gangemi, C. Costantini (a cura di), *Il potere dell'arte nel Medioevo: studi in onore di Mario D'Onofrio*, Campisano, Roma, pp. 381-392.
— 2016, *Predicare, costruire, seppellire: gli ordini mendicanti e la morte*, in C. Ebanista, M. Rotili (a cura di), *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e Alto Medioevo*, Rogiosi, Napoli 2016, pp. 591-602.
Buffon V. M. 1971, *In pace. Il p. Raffaello M. Taucci, OSM (1882-1971)*, *SSOSM*, 21, pp. 269-270.
Bury M. 1998, *The fifteenth- and early sixteenth-century gonfaloni of Perugia*, «Renaissance Studies», 12/1, pp. 67-86.
Busolini D. 2000, *Giani, Arcangelo*, in *DBI*, 54, pp. 413-415.
Bustreo G. P. 2007, *Gli archivi degli Ordini mendicanti fra Medioevo ed età moderna. Considerazioni d'insieme e spunti comparativi*, in E. Angiolini (a cura di), *Vite consacrate: gli archivi delle organizzazioni religiose femminili*, Mucchi, Modena, pp. 9-22.
Caby C. 1999, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain: les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, Roma.
— 2002, "Quot Camaldulensis heremi sive cenobii religio": *nascita e sviluppo dell'ordine camaldolese (sec. XI-XIV)*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, Il segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano, pp. 221-241.
— 2003, *La mémoire des origines dans les institutions médiévales: présentation d'un projet collectif*, *MEFR*, 115/1, pp. 133-140.
— 2004a, *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: camaldules et olivétains*, in G. Picasso, M. Tagliabue (a cura di), *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, Badia di Santa Maria in Monte, Cesena, pp. 23-41.
— 2004b, *Il costo dell'inurbamento: monaci e frati a confronto*, in *L'economia dei conventi*, cit., pp. 295-337.
— 2005, *La mémoire des origines dans les institutions médiévales: bilan d'un séminaire collectif*, in *Écrire son histoire: les communautés régulières face à leur passé*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2005, pp. 13-20.
— 2007, *Fondation et naissance des ordres religieux: remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge*, in G. Melville, A. Müller (a cura di), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich: Methodische Ansätze und Perspektiven*, LIT, Münster, pp. 115-137.
— 2013, *Hermits for communes: the Camaldolese in the service of the communes of central and northern Italy in the thirteenth to fifteenth centuries*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 268-284.
— 2019, *Pratiques humanistes et ordres religieux dans l'Italie du Quattrocento: quelques jalons*, in D. Crouzet *et al.* (a cura di), *L'humanisme à l'épreuve de*

l'Europe (XVe-XVIe siècle): histoire d'une transmutation culturelle, Champ Vallon, Ceyzérieu, pp. 197-217.

Cagnin D. 2002, *Guida storica-artistica. Santa Maria dei Servi*, Grafiche Fassicomo, Genova.

Calorio G. 2000, Bergolium*: ricostruzione storico-iconografica del Borgo antico di Alessandria prima della costruzione della cittadella. 1. Il territorio e l'abitato*, Favolarevia, Castelnuovo Scrivia.

Calzolai C. C. 1970, *La Chiesa Fiorentina*, Tipografia Commerciale fiorentina, Firenze.

Camelliti V. 2013, *Pisa città di Maria in età medievale: Storia di una tradizione in(in)terrotta*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 49, pp. 577-602.

Cammarosano P. 1991, *Italia medievale. Strutture e geografia delle fonti scritte*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

— 2009, *II ruolo della proprietà ecclesiastica nella vita economica e sociale del medioevo europeo*, in P. Cammarosano, *Studi di storia medievale: economia, territorio, società*, CERM, Trieste, pp. 13-28 (prima in *Gli spazi economici della chiesa nell'occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*, presso la sede del Centro, Pistoia 1999, pp. 1-17).

— 2014, *Il bene comune e l'emergere di ideali civici*, in N. Giordano, G. Piccinni (a cura di), *Siena nello specchio del suo costituto in volgare del 1309-1310*, Pacini, Ospedaletto, pp. 67-82.

Campara E. 1997, *Santa Maria della Scala di Verona nel registro degli anni 1341-1345*, *SSOSM*, 47, pp. 37-128.

Canetti L. 1996, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, CISAM, Spoleto.

— 2001, *Giovanni da Vicenza*, in *DBI*, 56, pp. 263-267.

— 2007, "De initio ordinis". *Una antropologia storica del mito di fondazione,* in L. Canetti, *Il passero spennato: riti, agiografia e memoria dal tardoantico al Medioevo*, CISAM, Spoleto, pp. 235-280.

Cannon J. L. 2004, *Sources for the study of the role of art and architecture within the economy of the Mendicant convents of Central Italy: a preliminary survey*, in *L'economia dei conventi*, cit., pp. 215-262.

— 2013, *Religious Poverty, Visual Riches. Art in the Dominican Churches of Central Italy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Yale University Press, New Haven-London.

Capelli V. 2014, *Gli Statuti del comune di Arezzo nei secoli XIV e XV*, *MEFR*, 126/2, pp. 391-400.

Capo L. 1977, *Cronache mendicanti e cronache cittadine*, *MEFR*, 89, pp. 633-639.

Carbone L. 1983, *Note sulla formazione e l'attività di un ufficio finanziario: il Camarlingo della comunità di Arezzo e l'esazione delle imposte dirette (1384-1529)*, in *Studi in onore di Leopoldo Sandri*, 3 voll., Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, I, pp. 185-226.

Carletti E. 2020a, *I frati Servi di santa Maria a partire da una testimonianza inedita del capitolo generale del 1336: aspetti istituzionali, politici, culturali, geografici*, *SSOSM*, 70, pp. 9-86.

— 2020b, *Vitale da Bologna*, in *DBI*, 99, pp. 704-706.

— 2021a, *Raimondo Lullo e la sua* Ars Brevis*: l'atto del 10 febbraio 1310*, «Antonianum», XCVI, pp. 819-857.
— 2021b, Religiones novae *e notariato in Italia tra XIII e XIV secolo*, in *Il notaio nella società dell'Europa mediterranea (secc. XIV-XIX)*, a cura di G. T. Colesanti, D. Piñol, E. Sakellariou, «RiMe. Rivista dell'Istituto di storia dell'Europa mediterranea», 9/I n. s., pp. 143-178.
— 2021c, *Franco Andrea Dal Pino e il suo contributo alla storiografia religiosa*, *SSOSM*, 71, pp. 157-166.
— 2021d, *I frati Servi di Maria a Siena tra XIII e XIV secolo*, «Bullettino senese di storia patria», CXXVIII, pp. 177-209.
— 2022a, *Un ordine religioso alla prova della grande peste: i frati Servi di Maria nell'Italia centrale nel corso del secondo Trecento*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 144, pp. 81-99.
— 2022b, *Vita e culto di Filippo da Firenze (XIII-XIV secolo)*, *SSOSM*, 72, pp. 41-81.
Carletti E., Massoni M. 2021, *A difficult dialogue between hagiography and iconography: the images of the founders in the Servite Order (13th-16th centuries)*, «IKON», 14, pp. 153-164.
Carli E. 1999, *Duccio*, Electa, Milano.
Carocci S. 2018, *La "crisi del Trecento" e le recenti teorie economiche*, in D. Chamboduc de Saint Pulgent, M. Dejoux (a cura di), *La fabrique des sociétés médiévales méditerranéennes: les Moyen Âge de François Menant*, Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 129-140.
Casadio Strozzi V. *et al.* (a cura di) 1990, *Faenza nell'età dei Manfredi*, Faenza Editrice, Faenza.
Casagrande G. 1995, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma.
— 2013, *Religious in the service of the commune: the case ot thirteenth- and fourteenth-century Perugia*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 181-200 (traduzione inglese di *Religiosi a servizio del Comune: Perugia, secoli XIII-XIV*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 104 (2007), pp. 253-284).
Casalini E. M. 1962, *Una tavola di Taddeo Gaddi già alla ss. Annunziata di Firenze*, *SSOSM*, 13, pp. 57-69.
— 1964, *Note per un affresco recuperato alla ss. Annunziata*, «La SS. Annunziata», febbraio.
— 1967, *Sviluppo edilizio di s. Maria di Cafaggio nel secolo XIII*, *SSOSM*, 17, pp. 71-89.
— 1971, *La SS. Annunziata di Firenze. Studi e documenti sulla chiesa e il convento*, Convento della SS. Annunziata, Firenze.
— 1978, *Culto ed arte all'Annunziata nel '400. Il Crocifisso dei Bianchi; il Crocifisso del Baldovinetti; due statue di terracotta del sec. XV*, in 2. *La SS. Annunziata di Firenze. Studi e documenti sulla chiesa e il convento*, Convento della SS. Annunziata, Firenze, pp. 11-60.
— 1988, *S. Filippo Benizi e l'Ordine dei Servi di Maria nei documenti delle origini (1249-1304)*, in *L'Ordine dei Servi di Maria*, cit., pp. 183-220 (riedito con titolo *Povertà alle origini dei Servi: l'atto di povertà del 1251* in *La povertà*

dai movimenti laici medievali alle istanze evangeliche: pensieri ed esperienze nella famiglia dei Servi ieri ed oggi, Edizioni Monte Senario, Monte Senario 2003, pp. 51-76).
— 1990, *Iconografia di s. Filippo Benizi († 1285)*, in *Da 'una casupola' nella Firenze del sec. XIII*, Convento della SS. Annunziata, Firenze, pp. 108-123
— 1991, *Sulle orme dei primi Servi di Maria - Moriano e l'ospedale dei Servi*, in I. M. Calabuig (a cura di), Virgo liber Verbi*: miscellanea di studi in onore di P. Giuseppe M. Besutti, O.S.M.*, Marianum, Roma, pp. 665-674.
— 1995, *Michelozzo di Bartolomeo e l'Annunziata di Firenze*, Convento della SS. Annunziata, Firenze.
— 1998a, *Vita conventuale a S. Maria di Cafaggio*, in Casalini (a cura di), *Registro*, cit., pp. 45-58.
— 1998b, *Lavoro e condizioni economiche a Firenze (1286-1290)*, in Casalini (a cura di), *Registro*, cit., pp. 59-73 (apparso in precedenza con titolo *Condizioni economiche a Firenze negli anni 1286-1289. Documentazione*, in *SSOSM*, 9 *(*1959), pp. 1-17).
— 1998c, *Firenze contro Pisa e Arezzo*, in Casalini (a cura di), *Registro*, cit., pp. 74-85.
— 1998d, *Cafaggio nella cerchia delle amicizie di Dante*, in Casalini (a cura di), *Registro*, cit., pp. 86-99 (apparso in precedenza con titolo *Il convento di S. Maria di Cafaggio nella cerchia delle amicizie di Dante*, in *SSOSM*, 16 (1966), pp. 172-196).
— 1998e, *Una icona di famiglia. Nuovi contributi di storia e arte sulla SS. Annunziata di Firenze*, Convento SS. Annunziata, Firenze 1998.
— 1998f, *Storia del Santuario mariano di Firenze*, in Casalini, *Una icona di famiglia*, cit., pp. 13-71 (apparso in precedenza con titolo *La Santissima Annunziata nella storia e nella civiltà fiorentina*, in E. M. Casalini *et al.* (a cura di) 1987, *Tesori d'arte dell'Annunziata*, cit., pp. 75-95).
— 1998g, *L'icona dell'Annunziata e la sua cappella*, in Casalini, *Una icona di famiglia*, cit., pp. 75-108.
— 2001, *I luoghi della devozione mariana: la Santissima Annunziata a Firenze*, in T. Verdon, A. Innocenti (a cura di), *1: La cattedra e la città: saggi sul Duomo di Firenze*, 2 voll., Edifir, Firenze, I, pp. 169-182.
— 2009, *L'ingresso al convento della SS. Annunziata. La porta vecchia e la porta nuova*, in A. Belluzzi, E. Ferretti (a cura di), *La sede della Sapienza a Firenze. L'Università e l'Istituto Geografico Militare a San Marco*, IGM, Firenze, pp. 117-123.
Casalini E. M. *et al.* (a cura di) 1987, *Tesori d'arte dell'Annunziata di Firenze*, Alinari, Firenze.
Cassiano di Langasco, P. Rotondi 1957, *La "Consortìa deli forestèri" a Genova: una Madonna di Barnaba da Modena e uno statuto del Trecento, con una nota di Folena G.*, Sigaleffe, Genova.
Castellani A. (a cura di) 1982, *La prosa italiana delle origini, I. Testi toscani di carattere pratico*, Pàtron, Bologna.
Catalano P., Siniscalco P. 2009, *Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
Cateni L. 2003, *Duccio, Simone, Pietro, Ambrogio e la grande stagione della*

pittura senese, Betti, Siena.
Cattaneo E. 1984, *Lo spazio ecclesiale: pratica liturgica*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, 2 voll., Herder, Roma, I, pp. 469-492.
Cattarossi E. M. 2010, *Santa Maria di Cafaggio e l'Ordine dei Servi negli Spogli Tozzi (1344-1374)*, *SSOSM*, 60, pp. 269-302.
— 2011-2012, *Gli anni del generalato di Andrea da Faenza negli Spogli Tozzi (1375-1396)*, *SSOSM*, 61-62, pp. 583-636.
— 2012, *«Quaderno del principio dell'Ordine» - citazioni e annotazioni della* Legenda de Origine *lungo i secoli*, «SS. Annunziata», 32/1, p. 5; 32/2, pp. 2-3; 32/3, p. 4.
— 2014, *Ufficiali conventuali e amministrazione economica di un convento dell'Ordine dei Servi di Maria. Santa Maria di Cafaggio nei secoli XIII-XIV*, in L. M. Crociani, D. L. Bemporad (a cura di), *Studi sulla Santissima Annunziata*, cit., pp. 35-56.
— 2016, *Annotazioni fiorentine a cavallo di due secoli negli Spogli Tozzi (1397-1404)*, *SSOSM*, 66, pp. 199-254.
— 2022, *Immagini e valorizzazione della figura di Filippo Benizi dal Quattrocento all'approvazione del culto (1516)*, *SSOSM*, 72, pp. 83-107.
Ceccherini I. 2010, *Le scritture dei mercanti a Firenze tra Duecento e Trecento: unità, varietà, stile*, «Medioevo e Rinascimento», XXIV, XXI, pp. 29-68.
Ceccobao S. 2019, *Senza ira né turbamento. La ricerca di un'originalità minoritica nella* correctio culparum, Edizioni Porziuncula, S. Maria degli Angeli-Assisi.
Cengarle F. 2014, *I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione*, in P. Ventrone, L. Gaffuri (a cura di), *Images, cultes, liturgies: les connotations politiques du message religieux = Immagini, culti, liturgie: le connotazioni politiche del messaggio religioso*, Publications de la Sorbonne : École française de Rome, Paris-Rome, pp. 111-124.
Chambers D. S. 2013, *I Gonzaga e la storia ecclesiastica mantovana studi e prospettive*, in R. Salvarani (a cura di), *I Gonzaga e i papi: Roma e le corti padane fra Umanesimo e Rinascimento (1418 - 1620)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 17-28.
Chandelier J., Aurélien R. (a cura di) 2023, *Savoirs profanes dans les ordres mendiants en Italie (XIIIe-XVe siècle)*, École française de Rome, Rome.
Chenna G. A. 1785-1792, *Del vescovato de' vescovi e delle chiese della citta e diocesi d'Alessandria*, 4 voll., Ignazio Vimercati, Alessandria (rist. anast, Bologna 1971-1972).
Chiffoleau J. 1980, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge, (vers 1320 - vers 1480)*, École française de Rome, Rome (2ª ed. Albin Michel, Paris 2011).
— 1987, *Culte des saints et pastorale de la sainteté chez les Cordeliers d'Avignon (vers 1360-1430)*, in *Le peuple des saints: croyances et dévotions en provence et Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge*, Académie de Vaucluse, Avignon, pp. 223-238.
Chiodo S. 2013, *Frammenti di opere, fonti, documenti per la pittura del Trecento alla Santissima Annunziata*, in C. Sisi (a cura di), *La Basilica della Santissima*

Annunziata dal Duecento al Cinquecento, Edifir, Firenze, pp. 111-125.
Ciappelli G. 1997, *Forese da Rabatta*, in *DBI*, 48, pp. 794-795.
Ciardi Dupré Dal Poggetto M. G. 1988, *I Corali miniati delle origini dei Servi di Maria: San Sepolcro, Bologna, Siena*, in *L'Ordine dei Servi di Maria*, cit., pp. 303-319.
Cicinelli A. 1985, *Il monastero di S. Francesco ex convento di S. Marco a Todi*, in *Todi e s. Filippo Benizi. Itinerario storico artistico*, Ediart, Todi, pp. 43-57.
Cipriani F. 1994-1995, *La chiesa di S. Clemente ai Servi di Siena e i suoi arredi (1250-1810)*, 2 voll., Tesi di laurea, Università degli studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore M. G. Ciardi Duprè Dal Poggetto.
Citeroni R. 1998, *L'Ordine dei Servi di santa Maria nel Veneto. Tre insediamenti trecenteschi: Santa Maria dei Servi a Venezia (1316), Santa Maria della scala a Verona (1324), Santa Caterina a Treviso (1346)*, Edizioni Marianum, Roma.
— 2005, *La legislazione dei Servi di santa Maria nel XIII secolo*, in C. Andenna, G. Melville (a cura di), Regulae - Consuetudines - Statuta, cit., pp. 665-683.
— 2006-2007, *La ricerca storica nell'Ordine,* in *Ordini religiosi tra soppressioni e ripresa*, cit., pp. 563-576.
— 2007, *La carriera ecclesiastica prima del cardinalato* in M. Benedetti (a cura di), *Benedetto XI*, cit., pp. 1-24.
— 2009a, *Les comptes des couvents des Servites de Marie à Verone et à Florence (XIIIe-XIVe siècle)*, in N. Bériou, J. Chiffoleau (dir.), *Économie et religion*, cit., pp. 63-99.
— 2009b, *Il papato e l'Ordine dei Servi tra l'età avignonese e il concilio di Costanza (1305-1431)*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 153-212.
— 2011-2012, *La storiografia dei Servi*, in *I Servi di santa Maria nell'epoca delle riforme*, cit., pp. 99-112.
— 2015, *Pietro, da Todi*, in *DBI*, 83, p. 554 (che rimanda al sito online www.treccani.it).
Cò G. 2014, *Un registro dei domenicani. Spese e consumi della comunità (1349-1351)*, in A. Campanini, R. Rinaldo (a cura di), *Le cose del quotidiano: testimonianze su usi e consumi (Bologna, secolo XIV)*, Bononia University Press, Bologna, pp. 23-82.
Cocchi R., Uccelli F. 2011, *Gli ospedali di Osnello, esempio di ubicazione e ricostruzione mappale basata su documenti del XII secolo*, «Bullettino storico pistoiese», 113, pp. 191-208.
Comez G., Castrichini M. 1989, *L'Università dei falegnami a Todi*, Ediart, Todi.
Condorelli O. 2013, *Recupero da San Miniato* in I. Birocchi *et al.* (a cura di), *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, II, pp. 1664-1665.
Connell W. J., Zorzi A. (a cura di) 2000, *Florentine Tuscany. Structures and Practices of Power*, Cambridge University Press, Cambridge.
Conti A. (a cura di) 2014, Speciosa imago*: l'iconografia di San Galgano dal XIII al XVIII secolo*, Nuova Immagine, Siena.
Conti M. 2016, *La spesa pubblica bolognese alla fine del XIII secolo. Prime indagini sul Liber expensarum del 1288*, *MEFR*, 128/2, pp. 437-452.
Conti L., Chellini R. 2004, *Manutenzione di strade e ponti nel territorio della Repubblica Fiorentina. Imbreviature notarili inedite (anni 1292-1334)*, in S.

Patitucci Uggeri (a cura di), *La via Francigena e altre strade della Toscana medievale*, All'Insegna del Giglio, Firenze, pp. 203-288.
Copes C. 2019, *L'iconografia di un affresco tardoquattrocentesco nella chiesa dei Santi Primo e Feliciano di Pavia*, in P. L. Mulas (a cura di), *Laboratorio. Attualità delle ricerche sulla storia dell'arte a Pavia e in Certosa*, Scalpendi, Milano, pp. 179-190.
Copsey R. 2004, *The Ignea sagitta and Its Readership: A Re-evaluation*, in R. Copsey, *Hermits from Mount Carmel*, Saint Albert's Press : Edizioni Carmelitane, Faversham-Roma, pp. 17-28.
Corrie R. W. 1990, *The Political Meaning of Coppo di Marcovaldo's Madonna and Child in Siena*, «Gesta», 29/1, pp. 61-75.
— 1996, *Coppo di Marcovaldo's Madonna del Bordone and the Meaning of the Bare-Legged Christ Child in Siena and the East*, «Gesta», 35/1, pp. 43-65.
Corsi D. 1984, *Gherardo da Villamagna. Storia di una leggenda*, in *La terra benedetta. Religiosità e tradizioni nell'antico territorio di Ripoli*, Salimbeni, Firenze, pp. 47-86.
Cortese M. E. 2007, *Signori, castelli, città: l'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Olschki, Firenze.
Cosimo da Firenze, O.S.M., 1993, *Operetta novamente composta a consolatione delli devoti religiosi frati de Servi della Vergine Maria (Verona 1521)*, nuova edizione a cura di G. M. Besutti, O.S.M., Edizioni Marianum, Roma.
Coturri E. 1983, *Gli ospedali di Asnello ad Agliana ed a Pisa*, «Bullettino storico pistoiese», 85, pp. 95-104.
— 1984-1985, *La chiesa lucchese al tempo di Castruccio*, «Actum Luce», 13-14, pp. 113-124.
— 1987, *L'ospedale di S. Jacopo di Altopascio in Toscana lungo la via Francesca*, in *Pistoia e il Cammino di Santiago: Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, pp. 331-342.
Cova P. 2018, *Scannabecchi, Filippo detto Lippo di Dalmasio*, in *DBI*, 91, p. 290 (che rimanda al sito www.treccani.it).
Crescentini C. (a cura di) 1997, *Arte francescana e pauperismo dalla Valle dell'Aniene: l'exemplum di Subiaco*, Iter, Subiaco.
Crociani L. M. 1987, *La liturgia*, in E. M. Casalini *et al.* (a cura di), *Tesori d'arte dell'Annunziata*, cit., pp. 137-160.
— 2014, *Alle origini dei Servi di santa Maria. La* societas maior *e l'ospedale di Fonteviva,* in L. M. Crociani, D. L. Bemporad (a cura di), *Studi sulla Santissima Annunziata*, cit., pp. 13-24.
Crociani L. M., Bemporad D. L. (a cura di) 2014, *Studi sulla Santissima Annunziata di Firenze in memoria di Eugenio Casalini osm. Non est in tota sanctior urbe locus*, Edifir, Firenze.
Bouet P., Otranto G., Vauchez A. (a cura di) 2007, *Culto e santuari di San Michele nell'Europa medievale = Culte et sanctuaires de Saint Michel dans l'Europe médiévale*, Edipuglia, Bari.
Cusimano F. 2012, 'quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt': *il particolare approccio dei Cistercensi all'economia*, «Mediaeval Sophia», 11, pp. 272-287.
Cygler F. 2012, *Le discours sur les origines dans les ordres religieux au Moyen*

Âge, in Ph. Josserand, M. Olivier (a cura di), *La mémoire des origines dans les ordres religieux-militaires au Moyen Âge = Die Erinnerung an die eigenen Ursprünge in den geistlichen Ritterorden im Mittelalter*, LIT, Berlin, pp. 23-42.

— 2014, *Le rayonnement des constitutions dominicaines au XIIle siècle: quelques breves observations*, in M. Breitenstein *et al.*, *Rules and observance: devising forms of communal life*, LIT-Verlag, Berlin, pp. 239-252.

Czortek A. 1999, *Tra grande peste e giubileo: lasciti in favore dei frati Servi di santa Maria a Sansepolcro (1347-1350)*, *SSOSM*, 49, pp. 123-184.

— 2002, *L'oblazione dei laici presso i frati Eremiti di sant'Agostino nei secoli XIII e XIV*, «Analecta Augustiniana», 65, pp. 5-40.

— 2003, *Chiese e monasteri dipendenti dall'Abbazia di Sansepolcro*, in F. G. B. Trolese (a cura di), Monastica et humanistica. *Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, 2 voll., Badia di Santa Maria del Monte, Cesena, I, pp. 95-125.

— 2008, *Eremitismo spontaneo e frati Servi di santa Maria a Montevicchi e Bovigliano tra 1211 e 1362*, *SSOSM*, 58, pp. 41-88.

— 2009, *Frati e laici: dagli oblati al Terz'Ordine*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 417-456.

— 2014-2015, *Eremi cultor, Burgensiumque splendor: il beato Andrea da Sansepolcro*, *SSOSM*, 64-65, pp. 471-526.

— 2016, *Studiare, predicare, leggere. Scuole ecclesiastiche e cultura religiosa in Alta Valle del Tevere nei secoli XIII-XV*, Editrice Pliniana, Selci-Lama (PG).

— 2017, *Balducci o Marescotti? Un cognome per il settimo priore generale dei frati Servi di santa Maria*, «Pagine altotiberine», 61, 21, pp. 172-174.

D'Acunto N. 2005, "Litterae confraternitatis" *degli ordini mendicanti*, in M. Borgolte, C. D. Fonseca, H. Houben (a cura di), *Memoria: ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo = Memoria: Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters*, Il Mulino : Duncker & Humblot, Bologna-Berlin, pp. 389-405.

D'Acunto N. (a cura di) 2003, *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, Firenze University Press, Firenze.

D'Aguanno Ito M. 2014, *Orsanmichele. The Florentine Grain Market: Trade and Worship in the Later Middle Ages*, Catholic University of America, Washington D. C..

D'Alatri M. 1976, *Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli* Studia *degli ordini mendicanti*: *Italia*, in *Le scuole*, cit., pp. 49-72.

D'Alberto C. 2013, *Roma al tempo di Avignone. Sculture nel contesto*, Campisano Editore, Roma.

D'Amico R. 1981, *Devozionalità e circolazione culturale nel Duecento a Bologna: la Maestà di Cimabue a Santa Maria dei Servi*, *SSOSM*, 31, pp. 269-278.

— 1986, *Repertorio delle opere* in R. D'Amico, M. Medica (a cura di), *Vitale da Bologna. Per la Pinacoteca Nazionale di Bologna*, Nuova Alfa, Bologna, pp. 49-76.

— 1994, *Vitale in Santa Maria dei Servi e la cultura figurativa della metà del Trecento a Bologna*, «Strenna storica bolognese», 44, pp. 179-193.

D'Orsi A., Chiarotto F. (a cura di) 2010, *Intellettuali: preistoria, storia e destino di una categoria*, Aragno, Torino.
Dal Pino C. 2005, *Rilettura dei rapporti tra Perugino, i Servi e i Baglioni alla luce della mostra «Perugino. Il divin pittore»*, *SSOSM*, 55, pp. 163-171.
Dal Pino F. A. M. 1953, *Il* "De reverentiis beatae Mariae Virginis" *nelle Costituzioni dei Servi di Maria*, *SSOSM*, 5, pp. 202-253.
— 1963, *Sviluppi legislativi del "*De reverentiis b. Mariae V.*" nelle Costituzioni O.S.M. (sec. XIII-XX)*, *SSOSM*, 13, pp. 213-247.
— 1965, *Uffici e messe proprie dei santi e beati O.S.M., testo ufficiale con note critiche e bibliografia*, *SSOSM*, 15.
— 1972, *I frati Servi di s. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca. – 1304)*, I. *Storiografia – Fonti – Storia*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain.
— 1975, *François de Sienne, bienheureux servite italien*, in R. Aubert, J.-P. Hendrickx, J.-P. Sosson (a cura di), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 30 voll., Letouzey et Ané, Paris 1912-2010, XVI, coll. 766-767.
— 1985, *L'evoluzione dell'idea di mendicità nel Duecento*, «Venezie Francescane», n. s., 2, pp. 11-36.
— 1989, *Gli ordini mendicanti e la carità*, in M. P. Alberzoni, O. Grassi (a cura di), *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Jaca Book, Milano, pp. 79-109.
— 1991, *Scelte di povertà all'origine dei nuovi ordini religiosi dei secoli XII-XIV*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, CISAM, Spoleto, pp. 53-125.
— 1994, *Oblati e oblate conventuali presso i Mendicanti 'minori' nei secoli XIII-XIV*, in De Sandre Gasparini (a cura di) 1994, *Uomini e donne in comunità*, cit., pp. 33-67.
— 1997a, *Spazi e figure lungo la storia dei Servi di santa Maria (secoli XIII-XX)*, Herder, Roma.
— 1997b, *I primi due secoli di storia costituente dei frati Servi di santa Maria dell'ordine di sant'Agostino (1245/47-1431)*, in Dal Pino, *Spazi e figure*, cit., pp. 3-67.
— 1997c, *Madonna santa Maria e l'Ordine dei suoi Servi nel I secolo di storia (1233-1317 ca.)*, in Dal Pino, *Spazi e figure*, cit., pp. 69-147.
— 1997d, *Il cardinale dei Minori Matteo d'Acquasparta nei suoi rapporti con i Servi di santa Maria dal 1289 al 1300*, in Dal Pino, *Spazi e figure*, cit., pp. 159-200.
— 1997e, *Tentativi di riforma e movimenti di osservanza presso i Servi di Maria nei secoli XIV-XV*, in Dal Pino *Spazi e figure*, cit., pp. 253-287.
— 1997f, *Fra Stefano da Sansepolcro priore generale e l'Ordine dei Servi tra scisma e conciliarismo (1378-1424)*, in Dal Pino, *Spazi e figure*, cit., pp. 313-378.
— 1997g, *I «viri gloriosi parentes nostri» fondatori dell'Ordine dei Servi*, in Dal Pino, *Spazi e figure*, cit., pp. 449-526.
— 1997h, *Agiografia servitana nei rapporti tra bollandisti e Servi di Firenze dal 1660 al 1701*, in Dal Pino, *Spazi e figure*, cit., pp. 609-682.
— 1998a, *Pellegrino Laziosi da Forlì e l'ordine dei Servi dal 1277 al 1346*, in E.

Peretto (a cura di), *Un Amico del crocifisso e dei sofferenti: San Pellegrino Laziosi da Forlì (1265-1345 ca.)*, Marianum, Roma.
— 1998b, *Papato e Ordini mendicanti "minori" nel Duecento*, in *Il papato duecentesco*, cit., pp. 105-159.
— 1999, *L'abito religioso e il suo significato presso i Servi e le Serve di santa Maria (secoli XIII-XVI), SSOSM,* 49, pp. 7-32.
— 2000a, *I frati Servi di s. Maria e la Val d'Elsa*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», 106, (gennaio-agosto), pp. 72-112.
— 2000b, *Gioacchino da Siena, beato*, in *DBI*, 55, pp. 68-70.
— 2001a, *Giuliana Falconieri, santa*, in *DBI*, 56, pp. 712-716.
— 2001b, *Culto e pietà mariana presso i Frati Minori nel Medioevo*, in C. M. Piastra (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale*, cit., pp. 159-192.
— 2003a, *Movimenti evangelico-pauperistici nei secoli XII-XIII e povertà presso i Servi di santa Maria nel primo secolo di storia*, in *La povertà dai movimenti laici medievali*, cit., pp. 17-50.
— 2003b, *L'Ordine dei Servi tra il 1933 e il capitolo generale del 1965*, in *Figure di frati, suore e laici dei Servi di Santa Maria dall'800 ai nostri giorni. Dal 7° centenario dell'Ordine al capitolo generale postconciliare (1933-1965)*, Edizioni Monte Senario, Bivigliano (Firenze), pp. 9-38.
— 2004, *A settecento anni dall'approvazione definitiva dei Servi di santa Maria: a "*Dum levamus*" del Papa domenicano Benedetto XI del 1304*, *SSOSM*, 54, pp. 11-36.
— 2005, *Memoria di fra Davide M. Montagna (1937-2000): a cinque anni dalla morte*, in *SSOSM*, 55, pp. 323-332.
— 2007a, *Il Cardinale francescano Matteo d'Acquasparta uomo di fiducia e legato di Bonifacio VIII e la sua politica religiosa*, in G. Musotto, A. Musco (a cura di), *I Francescani e la politica (secc. XIII- XVII)*, 2 voll., Biblioteca francescana : Officina di studi medievali, Palermo, I, pp. 271-288.
— 2007b, *L'approvazione papale definitiva dei Servi di Maria nel* 1304, in M. Benedetti (a cura di), *Benedetto XI*, cit., pp. 123-145.
— 2007c, *Manetto da Firenze*, *santo*, in *DBI*, 68, pp. 629-631.
— 2007d, *Le fondazioni dei Servi tra 1247 e 1348*, in C. Visentin (a cura di), *Splendore di bellezza: le più antiche immagini di santa Maria dei Servi*, Messaggero, Padova, pp. 7-33.
— 2008, *A settecento anni dalla morte del beato Gioacchino da Siena (1258-1305)*, *SSOSM*, 58, pp. 9-40.
— 2009a, *I Servi di santa Maria tra origini e conferma definitiva (1245/47-1304): una rivisitazione*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 33-56.
— 2009b, *Strutture, sviluppi e crisi dell'Ordine dei Servi dal 1304 al 1431*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 87-152.
— 2009c, *Il capitolo generale di Ferrara del 1404 e la rinascita di Monte Senario dopo i lunghi anni di quasi abbandono*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 457-492.
— 2009d, *La presenza della beata Vergine nella vita degli Ordini mendicanti*, in E. Dal Covolo, A. M. Serra (a cura di), *Storia della mariologia*. 1. *Dal modello biblico al modello letterario*, Città nuova : Marianum, Roma, pp. 735-773.
— 2017 (postumo), *La* "Legenda patris nostri beati Philippi" *nelle due redazioni*

di Perugia e Sheffield, *SSOSM*, 67, pp. 7-63.
Dal Pino F. A., Citeroni R. 2005, *Economia e libri contabili presso i Servi di santa Maria nei secoli XIII-XIV. Il caso di Verona*, in M. C. Rossi, G. M. Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Herder, Roma, pp. 279-303.
Dalarun J. 1991, *La mort des saints fondateurs. De Martin à François*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, École française de Rome, Roma, pp. 193-215.
Dale S. 2014, *The Arca di Sant'Agostino and the Hermits of St. Augustine in fourteenth-century Pavia*, Brepols, Turnhout.
Dameron G. W. 1989, *Manuscript and Published Versions of the Florentine Episcopal Bullettone of 1323*, «Manuscripta» 33/1, pp. 40-46.
— 1991, *Episcopal power and Florentine society 1000-1320*, Harvard University Press, Cambridge.
— 2005, *Florence and Its Church in the Age of Dante*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
Danelli T. 2018, *Inquisizione, frati minori e cittadini di Todi (1329-1356)*, CISAM, Spoleto.
— 2020, *Giovanni XXII e Todi. Un microcosmo complesso di relazioni*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*, CISAM, Spoleto, pp. 265-291.
Davidsohn R. 1956-1972, *Storia di Firenze*, 8 voll., Sansoni, Firenze (ediz. orig. Berlin 1896-1927).
Day W. R. Jr. 2001, *Population growth and productivity: rural-urban migration and the expansion of the manifacturing sector in the thirteenth century Florence*, in B. Blondé, E. Vanhaute, M. Galand (a cura di), *Labour and labour markets beetween town and countryside (middle ages- 19th century)*, Brepols, Turnhout, pp. 82-110.
— 2002, *The population of Florence before the Black Death: survey and synthesis*, in «Journal of Medieval History», 28, pp. 93-129.
De Cevins M.-M. 2015, *Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge: une histoire à écrire*, «Le moyen âge. Revue d'histoire et de philologie», 121, pp. 677-701.
— 2018, *Confraternity, mendicant orders, and salvation in the Middle Ages: contribution of the Hungarian sources (c.1270-c.1530)*, Brepols, Turnhout.
De Cevins M. M., Viallet L. (dir.) 2018, *L'économie des couvents mendiants en Europe centrale: Bohême, Hongrie, Pologne, v. 1220-v. 1550*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
De Fontette M. 1973, *Les mendiants supprimés au 2e Concile de Lyon (1274)*, in *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*, Privat, Toulouse, pp. 193-216.
— 1977, «Religionum diversitatem» *et la suppression des Ordres Mendiants* in M. Mollat du Jourdin (a cura di), *1274. Année charnière*, cit., pp. 223-229.
De Gregorio M. 2015, *Pecci, Giovanni Antonio*, in *DBI*, 82, pp. 48-50.
De la Roncière, Ch.-M. B. 1973, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, *MEFR*, 85/1, pp. 31-77.
— 1975, *L'influence des franciscains dans le campagne de Florence au XIVe*

siècle (1280-1360), *MEFR*, 87/1, pp. 27-103.
— 2004, *Les ricordanze florentines des XIVe et XVe siècles*, «Provence historique» 54, pp. 285-292.
— 2005, *Gli Ordini mendicanti nel Valdarno di Sopra del XIII secolo*, in G. Pinto, P. Pirillo (a cura di), *Lontano dalle città. Il Valdarno di sopra nei secoli XII-XIII*, Viella, Roma.
— 2011, *Les famines à Florence de 1280 à 1350*, in M. Bourin, J. Drendel, F. Menant (a cura di), *Les disettes dans la conjoncture de 1300 en Méditerranée occidentale*, École française de Rome, Roma, pp. 225-246.
De Petris C. 2012, *Saint Patrick's Purgatory - a fresco in Todi, Italy*, in «Studi irlandesi. A Journal of Irish Studies», 2, pp. 255-274.
De Prosperis A. 2011, *Ricerche sulla documentazione pontificia relativa agli Ordini Mendicanti nel secolo XIII, con edizione di 62 lettere papali per i Frati Minori*, Università di Padova.
De Sandre Gasparini G. 1995, *Oltre la storia istituzionale di un ordine religioso*, in *Rileggendo I frati Servi di s. Maria di Franco Dal Pino,* in *Religiones novae*, cit., pp. 15-23 (anche in *SSOSM*, 46 (1996), pp. 226-233).
De Sandre Gasparini (a cura di) 1994, *Uomini e donne in comunità*, «Quaderni di storia religiosa», 1, Cierre, Verona.
Del Fuoco M. G. 1999, *Indulgenze papali e Ordini mendicanti nel secolo XIII: prime note*, in L. Pellegrini, R. Paciocco (a cura di), «Misericorditer relaxamus». *Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, Edizioni scientifiche nazionali, Napoli, pp. 101-148.
Del Monaco G. 2015, *Cenni di Pepe detto Cimabue, Madonna in trono con il Bambino e due angeli*, in *Da Cimabue a Morandi. Felsina pittrice*, Bononia University Press, Bologna, pp. 42-45.
Del Punta I. 2004, *Mercanti e banchieri lucchesi nel Duecento*, PLUS, Pisa.
Deflou-Leca N., Massoni A. (a cura di) 2022, *Évêques et communautés religieuses dans la France médiévale*, Éditions de la Sorbonne, Paris.
Delcorno C. 2005, *La predicazione duecentesca su san Pietro Martire*, in M. C. Rossi, G. M. Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società*, cit., pp. 305-318.
Delpriori A. 2015, *La scuola di Spoleto: immagini dipinte e scolpite nel Trecento tra Valle Umbra e Valnerina*, Quattroemme, Perugia.
— 2018, *Assisi e Spoleto, la forza dei modelli*, in V. Garibaldi, A. Delpriori (a cura di), *Capolavori del Trecento. Il cantiere di Giotto, Spoleto e l'Appennino*, Quattroemme, Perugia, pp. 55-74.
Delzant J.-B. 2017, *Signorie cittadine e frati Minori nel contesto dell'Italia centrale. Appunti per lo studio di una relazione*, in I. Lori Sanfilippo, R. Lambertini (a cura di), *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medievale*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, pp. 217-242.
Despy G. 1974-1975, *Les richesses de la terre. Cîteaux et Prémontré devant l'économie de profit aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, «Problèmes d'histoire du Christianisme», 12, pp. 58-80.
Di Domenico P. G. M. 2009a, *Madonna santa Maria e i suoi Servi (dalle origini al 1304)*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 57-72.

— 2009b, *Liturgia e pietà mariana (1305-1431)*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 493-518.
— 2011-2012, *L'origine della Congregazione eremitica di Monte Senario*, in *I Servi di santa Maria nell'epoca delle riforme*, cit., pp. 113-154.
Di Fabio C. 2011, *Barnaba da Modena a Genova. Le icone con finta predella: note su una tipologia, tre autografi, una derivazione*, in W. Angelelli, F. Pomarici (a cura di), *Forme e storia: scritti di arte medievale e moderna per Francesco Gandolfo*, Artemide, Roma, pp. 441-452.
Di Girolamo L. M. 2017, *L'insegnamento universitario nell'Ordine dei Servi di Maria dalle origini ai giorni d'oggi*, *SSOSM*, 67, pp. 65-93.
Di Pietra R., Landi F. (a cura di) 2007, *Clero, economia e contabilità in Europa: tra Medioevo ed età contemporanea*, Carocci, Roma.
Diana E. 2020, *Da oratorio a chiesa di ospedale*, in E. Diana (a cura di) *La chiesa di Sant'Egidio nell'ospedale di Santa Maria Nuova di Firenze. Dai restauri un ambiente 'prezioso'*, Pontecorboli, Firenze, pp. 27-42.
Dias O. J. 1967, *Origini e sviluppi dell'Archivio generale O.S.M.*, *SSOSM*, 17, pp. 161-200.
— 1970, *I registri dei priori generali O.S.M. dal 1285 al 1625. Presentazione e contenuto,* Archivum Generale Ordinis Servorum, Roma.
— 1980, *Alcuni dati su Monte Senario nel Trecento*, in *I Servi nel Trecento. Squarci di storia e documenti di spiritualità*, Edizioni Monte Senario, Monte Senario, pp. 47-59.
— 1987, *Il convento di S. Marco a Todi e i frati tudertini dei Servi tra il 1285 e il 1317*, *SSOSM*, 37, pp. 137-194.
— 2009, *Espansione dell'Ordine dei Servi tra il 1304 e il 1430*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 315-352.
— 2011-2012, *L'espansione geografica dei Servi tra 1430 e 1623: tipologia e motivazioni*, *SSOSM*, 61-62, pp. 205-256.
— 2016, *Documentazione dell'Archivio generale OSM sul terz'Ordine dei Servi e la confraternita dei sette dolori (secoli XVII-XX)*, *SSOSM*, 66, pp. 255-272.
— 2017, *Sulle lettere del 1327 del cardinale Giovanni Gaetano Orsini: la copia del 31 marzo 1327*, *SSOSM*, 67, pp. 147-151.
Dias O. J. (a cura di) 2017, *San Filippo Benizi, santo fiorentino*, in D. L. Bemporad, E. M. Cattarossi (a cura di), *Grati a Maria "Nunziata"*, cit., pp. 184-205.
Di Meglio R. 2013, *Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV*, Aonia Edizioni, Raleigh.
Dini B. 1996, *Saggi su una economia-mondo. Firenze e l'Italia fra Mediterraneo ed Europa (secc. XIII-XVI)*, Pacini, Ospedaletto.
Ditchfield S. 1997, *Ideologia religiosa ed erudizione nell'agiografia dell'età moderna*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia: temi e prospettive*, Viella, Roma, pp. 79-90.
Dodsworth B. W. 1995, *The Arca di San Domenico*, P. Lang, New York .
Dolso M. T. 2001, *Et sint minores: modelli di vocazione e reclutamento dei Frati Minori nel primo secolo francescano*, Biblioteca francescana, Milano.
— 2018, *Frati Mendicanti e città nella Cronica*, in *Salimbene de Adam e la "Cronica"*, CISAM, Spoleto, pp. 267-304

— 2019, *Francescani, politica e città: qualche riflessione a proposito di un recente volume*, «Archivio storico italiano», CLXXVII, pp. 369-384.
— 2019, *L’impatto degli ordini mendicanti nella storia del basso medioevo*, in R. Michetti, A. Tilatti (a cura di), *Dal «Medioevo cristiano»*, cit., II, pp. 363-399.
— 2021, *Gli ordini mendicanti. Il secolo delle origini*, Carocci, Roma.
Dompnier B. 2020, *Les réguliers et la dévotion à la Vierge des Sept Douleurs (XVIIe-XVIIIe siècles)*, «Revue Mabillon», 31, pp. 187-237.
Donnini M. 1990, *Un codice trecentesco di fra Niccolò d'Arezzo, O.S.M., nella Biblioteca Comunale di Perugia*, *SSOSM*, 40 (1990), pp. 7-52 (riedito in M. Donnini, Humanae ac divinae litterae*: scritti di cultura medievale e umanistica*, CISAM, Spoleto 2013, pp. 41-86).
Doublier É. 2017, *Indulgenze, confraternite e salvezza dell'anima: prime note*, in É. Doublier, J. Johrendt (a cura di), *Economia della salvezza e indulgenza nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 121-148.
Douie D. L. 1954, *The conflict between the seculars and the mendicants at the university of Paris in the thirteenth century*, Blackfriars Publications, s. l..
Duval S. 2013, *L'argent des pauvres. L'institution de l'*executor testamentorum *et procurator pauperum à Pise entre 1350 et 1424*, *MEFR*, 125/1, pp. 169-191.
— 2023, *Pauvreté volontaire et gestion de la pauvreté. La situazione économique des frères et des moniales de l’ordre dominicain en Toscane (1350-1450)*, «Specula», 6 (2023), pp. 33-61.
Eisenstein E. L. 2011, *Le rivoluzioni del libro: l'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna.
Elm K. 2016, *Religious life between Jerusalem, the desert, and the world: selected essays*, Brill, Leiden.
Emery R. W. 1962, *The Friars in Medieval France: a catalogue of French mendicant convents, 1200-1550*, Columbia University Press, New York-London.
Etenzi E. 2012, *Il complesso di Santa Maria di Fregionaia*, in R. Sabbatini (a cura di), *Dal monastero allo spedale de’ pazzi: Fregionaia da metà Settecento al 1808*, Donzelli, Roma 2012, pp. 181-204.
Evangelisti P. 2005, *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori e francescanesimo dominativo*, in F. Bolgiani, G. G. Merlo (a cura di), *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, Il Mulino, Bologna, pp. 143-187.
— 2006, *I francescani e la costruzione di uno stato: linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, EFR, Padova.
— 2016, *Il pensiero economico nel Medioevo: ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Carocci, Roma.
Fabbri L. (a cura di) 2021, *Studium florentinum: l’istruzione superiore a Firenze fra XIV e XVI secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
Fabbri M. C. 1996, *Controriforma alla Santissima Annunziata*, in C. De Benedictis (a cura di), *Altari e committenza. Episodi a Firenze nell’età della Controriforma*, Pontecorboli, Firenze, pp. 81-92.
— 2009, *Matteo Rosselli nel chiostro grande della Santissima Annunziata: un autoritratto sconosciuto e un committente ritrovato*, in G. Pagliarulo, R. Spinelli (a cura di), *Tra controriforma e Novecento: saggi per Giovanni*

Pratesi, Pratesi antiquario, Firenze, pp. 73-89.
Fabjan M. *et al.* 2001, *Il restauro del Crocifisso di San Marcello a Roma: conservazione ed esigenze di culto*, in «Kermes», XIV, pp. 27-40.
Faccioli G. A. 2013, *I Servi di Maria e i santuari*, in L. M. Olivieri (a cura di), *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna*, Edipuglia, Bari, pp. 59-72.
Fagioli R. M. 1986a, *Fra Arcangelo Giani agiografo del beato Filippo Benizi: suoi rapporti con Todi dal 1590 al 1606*, in *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi*, cit., pp. 63-72.
— 1986b, *I cimeli di san Filippo Benizi conservati a Todi*, in *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi*, cit., pp. 175-185.
Faini E. 2010, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio Firenze*, Olschki, Firenze.
Falcioni A. 2007, *Malatesta, Ferrantino*, in *DBI*, 68, pp. 34-37.
— 2007, *Malatesta, Malatesta detto Malatesta da Verucchio*, in *DBI*, 68, pp. 68-71.
Faloci Pulignani M. 1918, *Siena e Foligno*, «Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 23, pp. 115-206.
Fantappiè R. 1991, *Nascita e sviluppo di Prato*, in G. Cherubini (a cura di), *Prato storia di una città. Ascesa e declino del centro medievale (dal Mille al 1494)*, 2 voll., Le Monnier, Firenze 1991, I, pp. 79-299.
Fanti M. 2001, *Confraternite e città a Bologna nel medioevo e nell'età moderna*, Herder, Roma.
Favilla C. da Firenze 1913a, *De origine Ordinis Servorum*, *1512*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XIV, Bruxelles-Roulers, pp. 96-135.
— 1913b, *Vita et miraculi del glorioso sancto Philippo fiorentino, 1527*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XIV, Bruxelles-Roulers, pp. 138-176.
Felten F. J. 1992, *Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionsgeschichtlichem Aspekt*, in G. Melville (a cura di), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Boehlau, Koeln, pp. 369-435.
Ferrari F. O.S.M. 1911a, *Catalogus sanctorum Italiae. Excerpta 1613*, in P. M Soulier (a cura di), *MOS,* XII, Bruxelles-Roulers, pp. 83-100.
— 1911b, *Catalogus generalis sanctorum qui in Mertyrologio romano non sunt. 1625*, in P. M Soulier (a cura di), *MOS*, XII, Bruxelles-Roulers, pp. 101-106.
Ferronato P. M. 1957-1958, *Affreschi trecenteschi tornati alla luce nella chiesa dei Servi di Maria in Bologna*, *SSOSM*, 8, pp. 152-155.
— 1997, *Santa Maria dei Servi in Bologna*, Edizioni Olivares, Milano.
Filippini E. 2013, *Questua e carità: i canonici di Sant'Antonio di Vienne nella Lombardia medievale*, Interlinea, Novara.
Filippo Maria da Bologna, detto Sgamaita, O.S.M. 1913, *Chronica nostrae Religionis, 1521*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XIV, Bruxelles-Roulers, pp. 177-205.
— 1900-1901, *De s. Philippo. Excerpta quaedam ex Chronica Religionis Servorum B.M.V. 1521*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, IV, Bruxelles, pp. 91-98.
Fiori R. 1999, *La definizione della "locatio conductio". Giurisprudenza classica e*

tradizione romanistica, Jovene, Napoli.
Fodale S. 2010, *Mezzavacca, Bartolomeo*, in *DBI*, 74, pp. 94-96.
Fontana E. 2012, *Frati, libri e insegnamento nella provincia minoritica di S. Antonio (secoli XIII - XIV)*, Centro Studi Antoniani, Padova.
— 2020, *L'ingresso dei coniugi negli ordini mendicanti nel Duecento* in M. C. Rossi, E. Ferrarini (a cura di), *Coniugi in religione*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 23/1-2, Il Mulino, Bologna, II, pp. 241-268.
Forconi U. M. (a cura di) 1972-1980, *Chiese e conventi dell'Ordine dei Servi di Maria. Quaderni di notizie*, 3 voll., Casa S. Antonio Pucci, Viareggio.
Foschi P. 2017, *Monasteri nella città di Bologna*, in P. Foschi (a cura di) *Monasteri benedettini*, cit., pp. 119-396.
Foschi P. 2017 (a cura di), *Monasteri benedettini nella diocesi di Bologna: (secoli VII-XV)*, Bononia University Press, Bologna.
Foti M. 2012, *Per la storia del Palazzo dei Priori di Perugia: un inventario dei beni del 1397*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 109, pp. 339-374.
Fournier P. 1899, *La collection des* monumenta ordinis fratrum praedicatorum, «Revue des questions historiques», 66, pp. 522-529.
Franceschini A. 1981, *Il sapore del sale: ricerche sulla assistenza ospedaliera nel sec. XV in una città di punta*, Deputazione provinciale ferrarese di storia patria, Ferrara.
Francesconi G. 2007, *11 aprile 1306: Pistoia apre le porte a Firenze, dopo un anno di assedio. Cronaca, costruzione e trasmissione di un evento*, «Reti medievali», 8/1.
— 2013, *La signoria pluricittadina di Castruccio Castracani. Un'esperienza politica "costituzionale" nella Toscana di primo Trecento*, in A. Zorzi (a cura di), *Le signorie cittadine in Toscana: esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV)*, Viella, Roma, pp. 149-168.
Franchini A. 1993-1994, *Cardinali legati e frati Servi di santa Maria in Italia dal 1304 al 1417,* Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore F. A. Dal Pino.
Freed J. B. 1969, *The mendicant orders in german society, 1219-1273*, Princeton University (tesi pubblicata con titolo *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1977).
Freeman E. 2018, *The Fourth Lateran Council of 1215, the Prohibition against New Religious Orders, and Religious Women*, «Journal of medieval religious cultures», 44, pp. 1-23.
Friedman D. 1997, *Fioravanti, Neri*, in *DBI*, 48, pp. 109-111.
Frova C. 1998, *Papato, università, frati*, in *Il papato duecentesco*, cit., pp. 161-175.
— 2011, *Scritti sullo* Studium Perusinum, a cura di E. Bellini, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia.
— 2013, *Corsa ai titoli accademici alla fine del Quattrocento: la laurea annullata di Defendino frate dell'Ordine dei Servi di Maria*, in A. Esposito *et al.* (a cura di), *Trier - Mainz - Rom: Stationen, Wirkungsfelder, Netzwerke. Festschrift für Michael Matheus zum 60. Geburtstag*, Schnell & Steiner, Ragensburg, pp. 283-296.

— 2015, *La riflessione del giurista: Bartolo da Sassoferrato su "insegne e armi"*, in M. Ferrari (a cura di), *L'arme segreta: araldica e storia dell'arte nel Medioevo (secoli XIII-XV)*, Le Lettere, Firenze, pp. 221-233.
— 2020, *Intellettuali dal mestiere difficile: i maestri di grammatica*, in I. Ait, A. Esposito (a cura di), *Vivere la città: Roma nel Rinascimento*, Viella, Roma, pp. 155-166.
Frugoni A., Manselli R. 2015, *Il modernismo. Un saggio poco noto di Arsenio Frugoni e Raoul Manselli sul modernismo (1970)*, a cura di E. Artifoni, P. Vian, «Reti medievali», 16/2, pp. 279-288.
Frugoni C. 1995, *Alcune osservazioni alla tavola di San Francesco di Pescia*, in C. Violante, A. Spicciani (a cura di), *Pescia e la Valdinievole nell'età dei comuni*, ETS, Pisa, pp. 165-177.
— 2010, *Francesco e l'invenzione delle stimmate: una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino.
— 2016, *La voce delle immagini: pillole iconografiche dal Medioevo*, Einaudi, Torino.
— 2019, *Paradiso vista inferno: buon governo e tirannide nel Medioevo di Ambrogio Lorenzetti*, Il Mulino, Bologna.
Fügedi E. 1970, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, «Annales. Économies, sociétés, civilisations», 25, pp. 966-987.
Gaeta M. 2013, *Giotto und die "croci dipinte" des Trecento. Studien zu Typus, Genese und Rezeption; mit einem Katalog der monumentalen Tafelkreuze des Trecento (ca. 1290 - ca. 1400)*, Rhema, Münster.
Gaffuri L. 2001, *La predicazione domenicana su Maria (il secolo XIII)*, in C. M. Piastra (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale*, cit., pp. 193-215.
Gagliardi I. 2013, *Coscienze e città : la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV secolo. Considerazioni introduttive*, «Annali di Storia di Firenze», 8, pp. 113-153.
— 2020 *I Silvestrini a Firenze*, in F. Salvestrini (a cura di), *I monaci silvestrini e la Toscana*, cit., pp. 33-60.
— 2022, *La dimensione sociale e politica di un santuario: la Santissima Annunziata di Firenze nel Medioevo*, in R. Mucciarelli, M. Pellegrini (a cura di), *Il tarlo dello storico. Studi di allievi e amici per Gabrielle Piccinni*, Effigi, Arcidosso, pp. 391-408.
— 2022, *Firenze, gli eretici e i frati Predicatori nella prima metà del Duecento*, in *Insediamenti dell'ordine dei Predicatori e presenza ereticale nell'Italia settentrionale del Duecento* (numero monografico), «Riforma e movimenti religiosi», 12, pp. 143-166.
Gai L. 1977, *Interventi rinascimentali nello Spedale del Ceppo di Pistoia. Ridefinizione dell'attività pistoiese di Michelozzo architetto*, «Bullettino storico pistoiese», 79, pp. 71-156.
— 2001, *Insediamento e prima diffusione degli Ordini mendicanti a Pistoia*, in R. Nelli (a cura di), *Gli Ordini mendicanti a Pistoia*, cit., pp. 69-113.
— 2010, *La ricerca storica di fra Davide Maria Montagna OSM per il complesso della SS. Annunziata di Pistoia*, in C. Bruni, L. Gai (a cura di), *Il patrimonio monumentale della città fra restauro, riuso e abbandono: il caso della Santissima Annunziata*, Settegiorni, Pistoia, pp. 91-100.

Gai L., Savino G. (a cura di) 1994, *L’opera di S. Jacopo in Pistoia e il suo primo statuto in volgare (1313)*, Pacini, Pisa.

Galli A. 2013, *Tra le sculture dell’Annunziata 1250-1500*, in C. Sisi (a cura di), *La Basilica della Santissima Annunziata*, cit., pp. 127-151.

Ganguzza Billanovich M. C. 1977, *Carrara, Marsilio da*, in *DBI*, 20, pp. 688-691.

Ganucci Cancellieri G. 1975, *Pistoia nel XIII secolo: saggio storico sulla stirpe dei Cancellieri di Pistoia*, Olschki, Firenze.

Garbi L., Bonfrizieri P. M. 1725, *Annalium sacri Ordinis fratrum Servorum b. Mariae Virginis...*, Marescandoli, Lucca.

García-Serrano F. (a cura di) 2018, *The Friars and their Influence in Medieval Spain*, Amsterdam University press, Amsterdam.

García y García A. 1994, *La enseñanza del derecho en la universidad medieval*, in J. Hamesse (a cura di), *Manuels, programmes de cours et techniques d’enseignement dans les universités médiévales*, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 201-234.

García Valdecasas J. G. 2014, *Il cardinale Albornoz e la fondazione della Facoltà di Teologia a Bologna*, in Lambertini R. (a cura di), *Università, teologia e* studium, cit., pp. 59-74.

Gatto L. 2014, *Adriano V*, in *I papi. Da Pietro a Francesco*, 3 voll., Treccani, Roma, II (ediz. del 2000), pp. 425-427.

Gasnault P. 2004, *Innocenzo VI, papa*, in *DBI*, 62, pp. 443-447.

Gaudemet J. 1993, *Durand, Guillaume, detto lo Speculatore*, in *DBI*, 42, pp. 82-87.

Gazzini M. 1998, *Confraternite/corporazioni: i volti molteplici della* schola *medioevale*, in D. Zardin (a cura di), *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, Bulzoni, Roma, pp. 51-71.

— 2004, *Fratres e milites tra religione e politica. Le Milizie di Gesù Cristo e della Vergine nel Duecento,* «Archivio storico italiano», CLXII, pp. 3-78.

— 2004, *I Disciplinati, la milizia dei frati Gaudenti, il comune di Bologna e la pace cittadina: statuti a confronto (1261-1265)*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 101, 1, pp. 419-437.

— 2011, *Reti confraternali nell’Italia dei comuni tra fermenti religiosi e solidarietà politico-sociali*, in *MEFR*, 123/1, pp. 95-103.

— 2017, *Tra Chiesa e Impero, tra movimenti di pace ed eresia. Il francescano Gerardo Boccabadati da Modena, la Grande Devozione e gli statuti del comune di Parma (1232-1233)*, in I. Lori Sanfilippo, R. Lambertini (a cura di), *Francescani e politica*, cit., pp. 59-90.

— 2018, *Ospedali e reti. Il medioevo*, in C. Villanueva Morte, A. Conejo da Pena, R. Villagrasa-Elías (a cura di), *Redes Hospitalarias: historia, economía y sociología de la sanidad*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 13-30.

— 2019, *Aiutare il forestiero: l'assistenza di ospedali e confraternite nel medioevo (Italia centro-settentrionale)*, *MEFR*, 131/2, pp. 407-416.

Gazzini M. (a cura di) 2009, *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze University Press, Firenze.

Geltner G. 2010, *Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence*, «Journal of Medieval History» 36/2, pp. 126-141.

Gernez L. 1995, *Reliques et images de saint Galgano à Sienne (XIII^e-XV^e siècles)*, «Médiévales», 28, pp. 93-112.
Ghidoli A. 2002, *Ragionando di camarlinghi e altri* boni homines, in A. Tomei (a cura di), *Le Biccherne di Siena. Arte e finanza all'alba dell'economia moderna*, Fondazione Monte dei Paschi di Siena, Siena, pp. 54-59.
Ghiglia F. 1892 *Un po' di antiquaria. Sul Comune di Alice presso Acqui (ora Alice Bel Colle)*, «Rivista di storia arte archeologia della provincia di Alessandria», 1/1, pp. 93-131.
Ghilini G. 1666, *Annali di Alessandria*, Marelli, Milano.
Giacomozzi G. M. 1962, *L'Ordine della Penitenza di Gesù Cristo. Contributo alla storia della spiritualità del sec. XIII*, Edizioni Marianum, Roma (stampato anche, eccetto la bibliografia, in *SSOSM*, 8 (1957-1958), pp. 3-60; 10 (1960), pp. 42-99).
Giacomo Filippo da Ferrara detto Androfilo, O.S.M. 1913, *De origine et nobilitate Religionis Servorum, 1500*, in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XIV, Bruxelles-Roulers, pp. 77-95.
Giacopuzzi M. 2006, *L'altare e il dipinto murale della beata Vergine delle Grazie*, in A. Sandrini (a cura di), *Santa Maria della Scala*, cit., pp. 271-282.
Giani A. 1591, *Vera origine del sacro Ordine de Servi di santa Maria, cominciato in Firenze l'anno 1233...*, Marescotti, Firenze.
— 1591, *Regola che diede papa Martino V e confirmò Innocentio VIII a fratelli e le sorelle della Compagnia de' Servi di Santa Maria...*, Marescotti, Firenze (ediz. parziale a cura di A. Morini in *MOS*, VIII, Bruxelles 1906, pp. 21-88).
— 1604, *Della historia del b. Filippo Benizii...*, Marescotti, Firenze.
— 1618-1622, *Annalium sacri Ordinis fratrum Servorum b. Mariae Viriginis...*, 2 voll., Cosmi Iuntae, Firenze.
— 1618b, *Tractatus de coenobiis et sacris aedibus Ordinis Servorum...,* in A. Giani, *Annalium sacri Ordinis*, cit., I, cc. 151r-175v.
— 1719-1721, *Annalium sacri Ordinis fratrum Servorum b. Mariae Virginis...,* 2 voll., a cura di L. Garbi, Marescandoli, Lucca.
Gianni A. 2011-2012, *Le ridipinture delle madonne di Coppo di Marcovaldo e di Giudo da Siena: aggiornamento stilistico o esigenze devozionali?*, «Iconographica», 10-11, pp. 70-83.
Giansante M. 2008, *Petronio e gli altri. Culti civici e culti corporativi a Bologna in età comunale*, in a F. Bocchi (a cura di), *L'eredità culturale di Gina Fasoli*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, pp. 357-377.
— 2015, *Pepoli, Taddeo*, in *DBI* 82, pp. 284-288.
Gigli E. 2002, *Operatori economici fiorentini a cavallo del Primo Popolo*, in L. Gatto, P. Supino Martini (a cura di), *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, 2 voll., All'Insegna del Giglio, Firenze, pp. 229-244.
Gillet L. 2017, *Histoire artistique des ordres mendiants: essai sur l'art religieux du XIII^e au XVII^e siècle*, a cura di B. Cosnet, Klincksieck, Paris (ediz. orig. H. Laurens, Paris 1912).
Gilli, P., Verger, J., Le Blevec, D. (a cura di) 2007, *Les universités et la ville au Moyen Âge. Cohabitation et tension*, Brill, Leiden-Boston.
Giura G. 2020, *Ugolino di Nerio*, in *DBI*, 97, p. 434 (che rimanda al sito online

ww.treccani.it).
Glorieux P. 1933, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 voll., J. Vrin, Paris.
Gnudi C. 1961, *Gli affreschi di Vitale nella chiesa dei Servi di Bologna*, in «Arte Antica e Moderna», 4, pp. 67-78.
— 1962, *Vitale da Bologna*, Silvana editoriale d’arte, Milano.
Gobbo F. 1996, *La chiesa e il convento di Santa Maria dei Servi di Ferrara dalla fondazione (1339) al 1424*, *SSOSM*, 46, pp. 31-126.
Gobbo F., Dal Pino F. A. 2009, *Cardinali e Servi di santa Maria dalle origini allo scisma d’Occidente (1249-1412)*, in *I Servi di Santa Maria*, cit., pp. 213-266.
Godding R. 2009, *Ordini religiosi privilegiati (e ordini maltrattati?) negli Acta Sanctorum* in B. Pellegrino (a cura di), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*, 2 voll., Congedo, Galatina, I, pp. 77-88.
Golinelli P. 1996, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Clueb, Bologna.
Goodich M. 1983, *The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints*, in S. Wilson (a cura di), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 169-187.
Gozzadini G. 1880, *Delle torri gentilizie di Bologna e delle famiglie alle quali prima appartennero*, N. Zanichelli, Bologna.
Gozzi M, Rusconi A. (a cura di) 2019, *La tradizione musicale dell’Ordine dei Servi di Maria: il manoscritto Bergamo, Biblioteca del Seminario vescovile Giovanni XXIII, ms. 7 (sec. XV)*, Libreria musicale italiana, Lucca.
Graffius P. M. 1985, *Signs of Joachimist Influence in the “Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum virginis Mariae”*, *SSOSM*, 35, pp. 31-86.
— 1990, *Quale immagine dei Sette Santi dalla “Legenda de origine Ordinis”?*, in E. Peretto (a cura di), *I Sette Santi nel primo centenario della canonizzazione (1888-1988)*, Marianum, Roma, pp. 218-255.
Gramsci A. 1977, *Quaderni del carcere*, 4 voll., a cura di V. Gerrattana, Einaudi, Torino.
Greci R. 2013, *La cultura del mercante*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV),* Viella, Roma, pp. 169-196.
Green L. 1984-1985, *Il capitolo della cattedrale di Lucca all’epoca di Castruccio Castracani*, «Actum Luce», 13-14, pp. 125-141.
— 1995, *Lucca under many masters: a fourtheenth-century Italian commune in crisis (1328-1342)*, Olschki, Firenze.
Grégoire R. 2014, *La Vita di Alessio Falconieri all’interno della Legenda de origine Ordinis Servorum b. Mariae Virginis*, in L. M. Crociani, D. L. Bemporad (a cura di), *Studi sulla Santissima Annunziata*, cit., pp. 25-33.
Grillo P. 1994, *Il richiamo della metropoli: immigrazione e crescita demografica a Milano nel XIII secolo*, in R. Comba, I. Naso (a cura di), *Demografia e società nell'Italia medievale: secoli IX - XIV*, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, Cuneo, pp. 441-457.
— 2000 *Il "desertum" e la città: cistercensi, certosini e società urbana nell'Italia nord-occidentale dei secoli XII-XIV*, in R. Comba, G. G. Merlo (a cura di), *Certosini e cistercensi in Italia: (secoli XII - XV)*, Società per gli studi storici,

archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, pp. 363-412.
— 2008, *Monaci e città: comuni urbani e abbazie cistercensi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIV)*, Biblioteca francescana, Milano.
— 2013, *Cistercians as administrators in the thirteenth-century Italian communes*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 237-250.
— 2017, *I religiosi al servizio dello stato (comuni e signorie, secoli XIII - inizio XIV)*, in S. Carocci, A. De Vincentiis (a cura di), *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, cit., pp. 313-336.
— 2018, *La falsa inimicizia: guelfi e ghibellini nell'Italia del Duecento*, Salerno, Roma.
Grosso G. 2008, "Formula vitae" *e Regola: interventi pontifici, riconoscimenti, approvazione, mitigazioni*, in E. X. Gomes (a cura di), *The Carmelite rule*, cit., pp. 411-432.
Gualtieri P. 2013, *«Col caldo e favore di certi Fiorentini». Espansione fiorentina e preminenza signorile a Prato, Pistoia e nei centri della Valdelsa e del Valdarno inferiore*, in A. Zorzi (a cura di), *Le signorie cittadine in Toscana*, cit., pp. 209-230.
Guarnieri P., Pogliano C. 1993, *Il positivismo*, in N. Tranfaglia, M. Firpo (dir.), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, II. *Il Medioevo*. 2. *Popoli e strutture politiche*, Garzanti, Milano, pp. 283-311.
Guazzelli G. A., Michetti R., Scorza Barcellona F. (a cura di) 2012, *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Viella, Roma.
Guemara R. 2010, *Vivre sur Terre en quête du Ciel*, 3 voll., Université de Tunis, Tunis.
Guidoni E. 1977, *Città e Ordini Mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana del XIII e XIV secolo*, «Quaderni medievali», IV, pp. 69-106.
— 1981, *La città dal Medioevo al Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.
Guillemain B. 1966, *Benedetto XII, papa*, in *DBI*, 8, pp. 378-384.
— 1982, *Clemente VI, papa*, in *DBI*, 26, pp. 215-222.
Hackett B. 2002, *The Foundation of the Augustinian* studia generalia *at Paris, Oxford and Cambrid*ge, in *Studio e* studia, cit., pp. 153-174.
Haines M., Riccetti L. (a cura di) 1996, *Opera: carattere e ruolo delle fabbriche cittadine fino all'inizio dell'età moderna*, Olschki, Firenze.
Heale M. 2013, *The abbot and public life in late medieval England*, in F. Andrews, M. A. Pincelli (a cura di), *Churchmen*, cit., pp. 331-347.
Heim M. 1997, *Super cathedram*, in *Lexikon des Mittelalters*, 9 voll., Artemis, Artemis & Winkler, LexMA, München-Zürich 1980-1998, VIII, p. 326.
Heinemeyer K. 2017, *Die Ansiedlung der Bettelorden in Erfurt im 13. und frühen 14. Jahrhundert*, in K. Heinemeyer, A. Hartinger (a cura di), *Barfuß ins Himmelreich?: Martin Luther und die Bettelorden in Erfurt: Textband und Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum*, Sandstein Verlag, Dresden, pp. 72-79.
Heinzelmann M. 1981, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles,* in *Hagiograhpies, cultures et sociétés IVe-XIIe siècle*, Études augustiniennes, Paris, pp. 235-259.

Henderson J. 1998, *Pietà e carità nella Firenze del basso Medioevo*, Le Lettere, Firenze (ediz. orig. Oxford 1994).

Herde P. 2004, *Cölestin V. (1294) (Peter von Morrone). Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten*, Hiersemann, Stuttgart 1981 (trad. it. di A. M. Voci, L’Aquila 2004).

Hlavácek P. 2018, Benefactores capituli. *The sponsors of the Franciscan provincial chapters in Bohemia around 1500*, in M. M. De Cevins, L. Viallet (dir.), *L'économie des couvents mendiants*, cit., pp. 277-284.

Hocquet J.-C. 1995, *La salara e il commercio del sale a Bologna alla fine del Medioevo* in G. Pesci *et al.* (a cura di), *La salara. Storia di un luogo e di un restauro*, Compositori, Bologna, pp. 40-52.

Hoffmann S. 2013, *Ein Heiliger und sieben Gründer: der Freskenzyklus zu den Ursprüngen des Servitenordens im Chiostro dei Morti der Santissima Annunziata in Florenz (1604 - 1618)*, Deutscher Kunstverlag, Berlin-München.

Holmes M. 2004, *The elusive origins of the cult of the Annunziata in Florence*, in E. Thunø, G. Wolf (a cura di), *The Miracolous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 97-121.

Hubert É. 2009, *Urbanizzazione, immigrazione e cittadinanza (XII - metà XIV secolo). Alcune considerazioni generali*, in *La costruzione della città comunale italiana (secoli XII- inizio XIV)*, presso la sede del Centro, Pistoia, pp. 131-146.

Iacovone A. 2001, *La Congregazione Silvestrina e la bolla pontificia di approvazione*, in U. Paoli (a cura di), *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, pp. 87-98.

Ilari L. 1844-1848, *La Biblioteca pubblica di Siena disposta secondo le materie*, 7 voll., Tipolografia All’insegna dell’Ancora, Siena.

Ircani Menichini P. 2004, *Vita quotidiana e storia della SS. Annunziata di Firenze nella prima metà del Quattrocento*, Convento della SS. Annunziata, Firenze.

Israëls M. B. 2022, *A patron’s painter: Simone Martini at Orvieto*, in S. Nathaniel (a cura di), *Simone Martini in Orvieto*, Isabella Stewart Gardener Museum, Boston, pp. 124-161.

Internullo D. 2016, *Ai margini dei giganti: la vita intellettuale dei romani nel Trecento (1305-1367 ca.)*, Viella, Roma.

Jacques C. M. 2014-2015, *Il culto e la devozione all’Addolorata nei secoli XVII-XIX (1623-1848)*, in *I Servi di Maria tra giurisdizionalismo e rivoluzioni*, cit., pp. 265-296.

Jotischky A. (2002), *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*, Oxford University Press Oxford.

Jugie P. 2007, *Les cardinaux légats et leurs archives au XIVe siècle*, in A. Jamme, O. Poncet (a cura di), *Offices, écrit et papauté (XIIIe-XVIIe siècle)*, École française de Rome, Roma, pp. 73-96.

— 2013, *Les chancelleries des cardinaux légats au XIV siècle, un outil de communication au service de la papauté*, in J. Nowak, J. Dendorfer, R. Lützelschwab (a cura di), *Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 201-228.

Jugie P., Jamme A. 2015, *Poggetto, Bertrando del*, in *DBI*, 84, pp. 459-466.

Kamp N. 1975, *Capocci, Raniero*, in *DBI*, 18, pp. 608-616.

Katajala-Peltomaa S., Kuuliala J., McCleery I. (a cura di) 2021, *A Companion to Medieval Miracle Collections*, Brill, Leiden-Boston.

Kelley E., Camp C. T. 2021, *Saints as Intercessors between the Wealthy and the Divine: Art and Hagiography among the Medieval Merchant Classes*, Routledge, London.

Kelly S. 1999, *Robert of Naples and the spiritual franciscans*, «Cristianesimo nella storia», 20, pp. 41-80.

Kiesewetter A. 1997, *Fieschi, Guglielmo*, in *DBI*, 47, pp. 480-482.

Krönig W. 1971, *Caratteri dell'architettura degli Ordini mendicanti in Umbria*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*, Centro di studi umbri, Gubbio (rist. anast. CISAM, Spoleto 2017), pp. 165-198.

Krupa P. 2013, *Une grave querelle: l'Université de Paris, les mendiants et la conception immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Instytut Tomistyczny, Warszawa.

Krafft O. 2003, *Ein Brief des Mailänder Dominikanerpriors Lambert von S. Eustorgio zu Kanonisation, Elevation und Kulturanfängen des Petrus Martyr (1253)*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 83, pp. 402-425.

Kurze W. 1989, Campus Malduli. *Camaldoli ai suoi primordi*, in W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Ente provinciale per il turismo di Siena, Siena, pp. 243-274.

Labriola A. 1998, *Gaddi, Taddeo*, in *DBI*, 51, pp. 168-173.

Lambert M. D. 1995*, Povertà francescana: la dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Biblioteca francescana, Milano (ediz. orig. S.P.C.K., London 1961).

Lambertini R. 1990, *Apologia e crescita dell'identità francescana 1255-1279*, nella sede dell'Istituto, Roma.

— 2000, *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi, Modena.

— 2004, "Pecunia, possessio, proprietas" *alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia*, in *L'economia dei conventi*, cit., pp. 3-42.

— 2005, *"Studia" dei frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, CISAM, Spoleto, pp. 467-489.

— 2013, *Ovidio Capitani e le "ipotesi sociali" degli Ordini mendicanti*, in I. Lori Sanfilippo (a cura di), *Le storiografie di Ovidio Capitani*, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, Roma, pp. 75-86.

— 2013, "Parisius Parisius, ipse destruis Ordinem sancti Francisci". *Riflessioni su identità francescana e cultura universitaria*, in M. C. De Matteis, B. Pio (a cura di), *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*, CISAM, Spoleto, pp. 41-52.

— 2016, *Intersezioni: ancora su* Studia *mendicanti e facoltà di teologia a Bologna*, in B. Pio, R. Parmeggiani (a cura di), *L'università in tempo di crisi.*

Revisioni e novità dei saperi e delle istituzioni nel Trecento, da Bologna all'Europa, Clueb, Bologna, pp. 113-122
— 2019, *Storia, storia del pensiero politico e teologia: un rapporto complesso*, in R. Michetti, A. Tilatti (a cura di), *Dal «Medioevo cristiano»*, cit., I, pp. 169-182.
Lambertini R. (a cura di) 2014, *Università, teologia e* studium *domenicano dal 1360 alla fine del Medioevo*, «Memorie domenicane», 45, Nerbini, Firenze.
Lambertini R., Tabarroni A. 1989, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Gruppo Abele, Torino.
Lami G. 1758, *Sanctae ecclesiae Florentinae monumenta, ab Ioanne Lamio composita et digesta, quibus notitiae innumerae ad omnigenam Etruriae aliarumque regionum historiam spectantes continentur*, II, Ex typographio Deiparae ab Angelo Salutatae, Firenze.
Lavenia V. 2006, *Giurare al Sant'Uffizio. Sarpi, l'Inquisizione e un conflitto nella Repubblica di Venezia*, «Rivista storica italiana», 118, pp. 7-50.
Lazzarini I. 2007, *Manfredi, Francesco*, in *DBI*, 68, pp. 680-682.
— 2012, *De la 'révolution scripturaire' du Duecento à la fin du Moyen Âge: pratiques documentaires et analyses historiographiques en Italie*, in *L'écriture pragmatique. Un concept d'histoire médiévale à l'échelle européenne*, Lamop, Parigi, pp. 72-101.
Lawrence C. H. 1994, *The friars: the impact of the early mendicant movement on Western society*, Longman, London (rist. Tauris, London-New York 2013).
Le Goff J. 1968, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête*, «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 23, 2, pp. 335-352 (pubblicato anche in «Revue d'histoire de l'Église de France», 54, 152 (1968). pp. 69-76).
— 1969, *Implantation des ordres mendiants et fait urbain dans la France médiévale*, «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 24, 3, p. 833.
— 1970, *État de l'enquête*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 25, 4, pp. 924-946.
— 1977, *Le dossier des mendiants* in M. Mollat du Jourdin (a cura di), *1274. Année charnière*, cit., pp. 211-222.
— 1977, *Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand*, in J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Gallimard, Paris, pp. 46-65 (pubblicato precedentemente in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 15 (1960), pp. 417-433).
— 1982, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino (ediz. orig. Gallimard, Paris 1981).
— 2000, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino.
Leardini C. *et al.* 2012, *Contabilità e ordine generale dei Servi di Maria nel Medioevo. Il peculiare ruolo delle rilevazioni attraverso i Registri dei Priori generali*, Rirea, Milano.
Leclant J., Vauchez A., Hurel D.-O. (a cura di) 2010, *Dom Jean Mabillon, figure majeure de l'Europe des lettres*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris.

Leguay J.-P. 2003, *Urbanisme et ordres mendiants: l'exemple de la Savoie et de Genève (XIIIe - XVIe siècle)*, in L. Rousselot *et al.* (a cura di), *Religion et mentalités au Moyen Âge: mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 167-182.

Lenoble C. 2013, *L'exercice de la pauvreté: économie et religion chez les franciscains d'Avignon, XIIIe - XVe siècle*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

— 2017, *Comptabilité, ascèse et christianisme. Note sur la formation et la diffusion d'une culture comptable chrétienne au Moyen Âge*, in T. Pécout (a cura di), *De l'autel à l'écritoire genèse des comptabilités princières en Occident (XIIe-XIVe siècle)*, De Boccard, Paris, pp. 21-48.

— 2019, *Carità, salvezza e profitto terreno. Alcune riflessioni sull'economia della povertà tratte dall'esempio dei Pazzi di Avignone (XIV-XV secolo)*, in «Quaderni storici», 54, pp. 619-637.

Leonardi C. 2011, *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti, F. Santi, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze.

Letortu Y. 1969, *Les ordres mendiants en Basse-Normandie (XIIIe siècle - 1525)*, Université de Caen.

Leuschner E. 2005, *Antonio Tempesta: Ein Bahnbrecher des romischen Barock und seine europaische Wirkung*, Michael Imhof, Petersberg.

Leverotti F. 1988, *La crisi demografica nella Toscana del Trecento: l'esempio delle Sei Miglia lucchesi*, in S. Gensini (a cura di), *La Toscana nel secolo XIV. Caratteri di una civiltà regionale*, Pacini, Pisa, pp. 67-150.

Licciardello P. 2015, *Un vescovo contro il papato: il conflitto fra Guido Tarlati e Giovanni XXII (1312-1339)*, Società storica aretina, Arezzo.

Lippens H. 1939, *De litteris confraternitatis apud fratres minores ab ordinis initio ad annum usque 1517*, «Archivum Franciscanum Historicum», 23, pp. 49-88.

Little A. G. 1929, *The mendicant orders*, in J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke (a cura di), *The Cambridge medieval history*. VI. *Victory of the papacy*, At the University Press, Cambridge, pp. 727-762.

Lori Sanfilippo I. 1980-1981, *La sentenza e gli atti complementari*, «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 89, pp. 193-259.

Lullo G. 2017, *"Ne' frati di Sancto Agostino dipinse el capitolo ": la Maestà e i perduti affreschi di Ambrogio Lorenzetti in Sant'Agostino a Siena*, in A. Bagnoli, R. Bartalini, M. Seidel (a cura di), *Ambrogio Lorenzetti*, Silvana, Cinisello Balsamo, pp. 375-390.

Luongo A. 2011, *Istituzioni comunali e forme di governo personale ad Alessandria nel XIII secolo*, «Reti medievali», 12/2, pp. 215-249.

— 2022, *La Peste Nera. Contagio, crisi e nuovi equilibri nell'Italia del Trecento*, Carocci, Roma.

Lusini V. 1908, *La basilica di s. Maria dei Servi in Siena*, Tip. S. Bernardino, Siena.

Luzzati M. 1994, *Falconieri* in *DBI*, 44, pp. 369-371.

Mac Tréinfhir N. 1987, *The Todi fresco and St. Patrick's Purgatory, Lough Derg*, «The Clogher Record», pp. 141-158.

Macchi Jánica G. 2001, *Sulla misurazione delle forme d'occupazione sociale dello*

spazio medievale, «Archeologia medievale», 28, pp. 61-82.
Maggioni G. P., Tinti R., Taviani P. (a cura di) 2018, *Il Purgatorio di San Patrizio: documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio (secc. XII-XVI)*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze.
Magherini S. 1988, *Corale inedito dei Servi a San Sepolcro*, in *L'Ordine dei Servi di Maria*, cit., pp. 323-334.
Magli I. 1977, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del medioevo latino*, Garzanti, Milano.
Maglio G. 2018, *Il mondo di Dante e la povertà evangelica*, Wolters Kluwer, Milano.
Magnani C. 2007, *I corali miniati della chiesa dei Servi di Faenza*, «I quaderni del MAES», 10, pp. 181-198.
Maierù A. 1978, *Tecniche di insegnamento*, in *Le scuole degli ordini mendicanti*, cit., pp. 305-352.
— 2002, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e* studia, cit., pp. 3-32.
Mainoni P. 2001, *La gabella del sale nelle città dell'Italia del nord, secoli XIII-XIV*, in P. Mainoni (a cura di), *Politiche finanziarie e fiscali nell'Italia settentrionale (secoli XIII-XV)*, Unicopli, Milano, pp. 39-86.
Maire Vigueur J.-C. 1995, *Révolution documentaire et révolution scripturaire: le cas de l'Italie médiévale,* «Bibliothèque de l'École des chartes», 153/1, p. 177-185.
Manzi E., Pipino V. 2022, *Le cappelle Petroni e Spinelli nella chiesa dei Servi a Siena e i loro affreschi: necessità di una revisione*, «Prospettiva», 185, pp. 3-30.
Majocchi P., Viola A., Nascimbene I. (a cura di) 2005, *Un lembo d'arte nella Chiesa dei Santi Primo e Feliciano di Pavia*, TCP, Pavia.
Maleczek W. 1994, *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'attività dei legati papali*, in P. Toubert, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Federico II e le città italiane*, cit., pp. 290-303.
Manselli R. 2014, *Alessandro IV*, in *I papi. Da Pietro a Francesco*, cit., II, pp. 393-396.
Marandet M.-C. 1986, *La demande de services religieux dans la région toulousaine d'après les testaments (1300-1450)*, «Annales du midi», 98, pp. 337-362.
Maranesi P. 2009, *Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata concezione dal XIII al XV secolo*, in E. Dal Covolo, A. M. Serra (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., pp. 843-872.
Marcelli L. 2017a, *"Economia dell'offerta" e amministrazioni comunali: il caso dei Minori*, in I. Lori Sanfilippo, R. Lambertini (a cura di), *Francescani e politica*, cit., pp. 243-260.
— 2017b, *Ciò che più conta. Identità francescana scritture contabili nel primo secolo di storia minoritica*, in *Gli studi francescani*, cit., pp. 109-128.
Mariani E. 2008, *Gli oblati olivetani fra tre e quattrocento: tipologie e peculiarità*, «Benedictina», 55, pp. 99-130.
Marinelli Marcacci O. 1968, *Bigazzini, Filippo*, in *DBI*, 10, pp. 399-400.
Marini A. 2003, *Gioachimismo e ordini mendicanti*, in F. Troncarelli (a cura di),

La città degli angeli: profezia e speranza del futuro tra Medioevo e Rinascimento, Ermes, Firenze, pp. 118-136.
Marotta Mannino B. 2006, "Eleemosyna a morte liberat" *(Tob. 12,9): sul valore salvifico dell'elemosina*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma, pp. 817-826.
Martin T. 1983, «*From Hermit to Friar. An Inquiry into Augustinian Spirituality*», «The Tagastan», 29, pp. 197-218.
Mascanzoni L. 2017, *La crociata contro Francesco II Ordelaffi (1356-1359) nello specchio della storiografia:* exurgant insuper Christi milites, Pàtron, Bologna.
Mathes F. A. 1968-1969, *The Poverty Movement and the Augustinian Hermits*, «Analecta Augustiniana», 31, pp. 5-154; 32, pp. 5-116.
Matteuzzi N. 2018, *Niccolò di Segna e suo fratello Francesco: pittori nella Siena di Duccio, di Simone e dei Lorenzetti*, Edifir, Firenze.
Mazzolai D. 2005, *Le "carte Bucelli" dell'Archivio di Stato di Siena. Inventario analitico del fondo, epistolario di Pietro Bucelli e regesto del diplomatico*, Dottorato di Ricerca in Istituzioni e archivi, XVII Ciclo, Università degli Studi di Siena.
Mazzotti C., Corbara A. 1975, *S. Maria dei Servi a Faenza: parrocchiale dei SS. Filippo e Giacomo*, Fratelli Lega, Faenza.
Mecacci E. 1993, *Un frammento palinsesto del più antico costituto del comune di Siena*, in M. Ascheri (a cura di), *Antica legislazione della Repubblica di Siena*, Il leccio, Siena, pp. 67-119.
— 2009, *Dal frammento del 1231 al Constituto volgarizzato del 1309-1310*, in E. Mecacci (a cura di), *Dagli Statuti dei Ghibellini al Constituto in volgare dei Nove con una riflessione sull'età contemporanea*, Accademia senese degli Intronati, Siena, pp. 113-158.
Medica M. 1986, *Le opere di Vitale per la Pinacoteca Nazionale di Bologna: proposte di cronologia*, in R. D'Amico, M. Medica (a cura di), *Vitale da Bologna*, cit., pp. 85-102.
Medioevo Latino. Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli VI-XV), SISMEL Edizioni del Galluzzo : CISAM, Firenze-Spoleto, 1980 e sgg..
Meersseman G. G. 1977, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. Pacini, Herder, Roma.
Melloni A. 2001, *Il Lionese II e la questua dei Silvestrini*, in U. Paoli (a cura di), *Silvestro Guzzolini*, cit., pp. 261-274.
Melville G. 2009, *Fovog: Comparing the medieval history of religious orders. On the aims and the structure of an international collaborative Research Centre in Germany*, «Revue Mabillon», 20, pp. 252-258.
— 2020, *The institutionalization of Religious Orders (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, in A. I. Beach, I. Cochelin (a cura di), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. 2. *The high and late middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 783-802.
— 2020, *Le comunità religiose nel Medioevo. Storia e modelli di vita*, a cura di N. D'Acunto, Morcelliana, Lavis (TN).
Menestò E. 1991, *Note alle cronache volgari*, in *Le cronache di Todi*, cit., pp. 413-591.

Menziger S., 2011, *"Consilium sapientum": Lawmen and the Italian Popular Communes*, in L. Armstrong, J. Kirshner (a cura di), *The Politics of Law in Late Medieval and Renaissance Italy*, *Essays in Honour of Lauro Martines*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 56-77.
Merlo G. G. 1988, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centrosettentrionale*, in *I Francescani nel Trecento*, Università degli studi di Perugia, Centro di studi francescani, Perugia-Assisi 1988, pp. 101-126 (rist. in G. G. Merlo, *Tra eremo e città: studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Edizioni Porziuncula, S. Maria degli Angeli 2007[2], pp. 337-356).
— 1995, *Una monografia esemplare e fondante*, in *Rileggendo I frati Servi di s. Maria di Franco Dal Pino,* in *Religiones novae*, cit., pp. 9-15 (anche in *SSOSM*, 46 (1996), pp. 221-226).
— 1996, *La storiografia delle "grandi spanne"*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 32, pp. 346-358
— 2003, *Nel nome di san Francesco: storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, EFR, Padova.
— 2007[2], *Minori e Predicatori: inizi paralleli?*, in G. G. Merlo, *Tra eremo e città: studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Edizioni Porziuncula, S. Maria degli Angeli (rist. anas. CISAM, Spoleto 2021), pp. 411-434.
— 2015, *Il pontificato di Gregorio X e il Concilio Lionese II*, in M. Bassetti, E. Menestò (a cura di), *Gregorio X pontefice tra occidente e oriente*, CISAM, Spoleto, pp. 15-28.
Merlo G. G. (a cura di) 1987, *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, Il Segnalibro, Torino.
— 1996, *I frati Predicatori nel Duecento*, «Quaderni di storia religiosa», 3, Cierre, Verona.
Mertens D. 2001, *Clero secolare e cura d'anime nelle città del tardo medioevo*, in G. Chittolini, K. Elm (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Il Mulino, Bologna, pp. 257-285.
Meyer A. 2011, *La critica storica e le fonti notarili. Note su registri di imbreviature e pergamene lucchesi del secolo XIII,* «Archivio storico italiano», CLXIX, pp. 3-22.
Miccoli G. 1974, *La storia religiosa*, in R. Romano, C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, II. *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino, II/1, pp. 431-1079.
— 2013, *Dall'agiografia alla storia: considerazioni sulle prime biografie francescane come fonti storiche*, in G. Miccoli, *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Donzelli, Roma, pp.171-262.
— 2013, *Bonaventura e Francesco*, in G. Miccoli, *Francesco: il santo di Assisi*, cit., pp. 263-288.
Michetti R. 2007, *La Chiesa romana, le modernità e la paura della storia tra Medioevo e nuovi tempi*, «Studi storici», 48, pp. 557-568.
— 2009a, *Le raccolte di vite di santi come fonti per la storia degli ordini religiosi d'età moderna* in *Ordini religiosi, santi e culti*, cit., I, pp. 21-38.
— 2009b, *Ordini religiosi, santità e storia religiosa tra medioevo ed età moderna. Nuovi studi e nuove prospettive*, in *Ordini religiosi, santi e culti*, cit., II, pp.

747-754.
Michetti R. (a cura di) 2004, *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra il XII e XV secolo*, Giuffrè, Milano.
Michetti R., Tilatti A. (a cura di) 2019, *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del medioevo*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 22/1-2, Il Mulino, Bologna.
Miethke J. 2012, *Der "theoretische Armutstreit" im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Koflikt um die Armut*, in H.-D. Heimann *et al.* (a cura di), *Gelobte Armut. Armutskonzepte det franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Schöningh, Paderborn, pp. 243-284.
Millet H. 1992, *I canonici al servizio dello Stato in Europa. Secoli XIII-XVI = Les chanoines au service de l'État en Europe du XIIIe au XVIe siècle*, Panini, Ferrara.
Mina G. A. 2000, *Coppo di Marcovaldo's Madonna del Bordone: political statement or profession of faith*, in B. Williamson, J. L. Cannon (a cura di), *Art, politics and civic religion in central Italy, 1261-1352*, Ashgate, Aldershot, pp. 237-293.
Mineo E. I. 2018, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo*, Viella, Roma.
Minetti F. F. 1991, *Il* "lume proclive" *di Fra' Gasparino Borro servita veneziano della seconda metà del '400*, «Studi di filologia italiana», 49, pp. 87-122.
Molà L. 1994, *La comunità dei Lucchesi a Venezia. Immigrazione e industria della seta nel tardo Medioevo*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia.
Mollat du Jourdin M. 1983, *Il concetto della povertà nel Medioevo: problematica*, in O. Capitani (a cura di), *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 1-34.
Mollat du Jourdin M. (a cura di) 1977, *1274. Année charnière. Mutations et continuités*, Centre nationale de la recherche scientifique, Paris.
Monacchia P. 1992, *Per una ricostruzione attraverso i catasti del quartiere di Colle Landone com'era prima del 1540* in *La Rocca Paolina di Perugia. Studi e ricerche*, Electa Editori Umbri, Perugia, pp. 69-99.
— 2004, *L'insediamento di colle Landone*, in V. Garibaldi, F. F. Mancini (a cura di), *Perugino il divin pittore*, cit., pp. 537-540.
Monciatti A. 2012, *Le Croci dipinte in area lucchese: modelli e tipi figurali*, in C. Frosinini, A. Monciatti, G. Wolf (a cura di), *La pittura su tavola del secolo XII. Riconsiderazioni e nuove acquisizioni a seguito del restauro della Croce di Rosano*, Edifir, Firenze, pp. 163-173.
Monetti R. 2009-2010, *Eremiti di sant'Agostino nel Trecento Veneto. Studia, vita religiosa e società nei conventi di Treviso e Padova*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Verona, coordinatore G. M. Varanini, tutori M. C. Rossi, G. M. Varanini.
Montagna D. M. 1964, *Un tentativo di processo canonico per la b. Giuliana Falconieri nel primo Seicento*, in D. M. Montagna (a cura di), *Contributi di storiografia servitana*, cit., pp. 145-174.
— 1973, *Fra Arcangelo Giani annalista dei Servi (1552-1623)*, in *Bibliografia*, cit., III, pp. 455-521.
— 1976, *Fra Andrea Maria Dal Pino e la storiografia dei Servi*, *SSOSM*, 26, pp.

297-312.
— 1977a, *Codicografia servitana*, 1. *Nuova datazione di un manoscritto legislativo*, *SSOSM*, 27, pp. 170-174.
— 1977b, *Codicografia servitana.* 2. *Memorie di atti accademici del pontificato di Bonifacio IX*, *SSOSM*, 27, pp. 174-175.
— 1978, *Un attestato di fra Andrea da Faenza a compagnie mariane dei Servi (1374)*, *SSOSM*, 28, pp. 345-349.
— 1979a, *Antichi eremi dei Servi nei secoli XIII-XIV*, *SSOSM*, 29, pp. 242-256.
— 1979b, *Echi di esperienza monastica a Monte Senario nel Duecento (rilettura della “Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum”)*, *SSOSM*, 29, pp. 233-241.
— 1979c, *Iconografia beniziana antica. 1. Il beato Filippo servo della Vergine e mediatore di salvezza*, *SSOSM*, 29, pp. 423-427.
— 1980a, *Liber capitulorum generalium O.S.M.:* III. *Due lettere di fra Pietro da Todi scritte nei capitoli di Forlì (1327) e di Siena (1328)*, *SSOSM*, 30, pp. 224-228.
— 1980b, *Liber capitulorum generalium O.S.M.:* IV. *Il capitolo generale dei Servi del 1342*, *SSOSM*, 30, pp. 228-229.
— 1980c, *Un tentativo di scomunica di fra Pietro da Todi (1334)*, *SSOSM*, 30, pp. 230-237.
— 1981, *Iconografia beniziana antica*. 3. *Ancora sull’affresco di Todi del* 1346, *SSOSM*, 31, pp. 49-52.
— 1982, *San Filippo Benizi "fondatore" dei Servi. Una testimonianza del primo Quattrocento*, *SSOSM*, 32, pp. 191-192.
— 1983, *Gli «Studi Storici» dei Servi cinquant’anni dopo (1933-1983). Saggio introduttivo*, *SSOSM*, 33, pp. 9-38.
— 1984a, *Testimonianze di pietà e cultura nel convento dei Servi a Firenze tra Due e Settecento. Annotazioni su due mostre fiorentine del 1983*, *SSOSM*, 34, pp. 147-166.
— 1984b, *L’agiografia beniziana antica: pluralità e cronologia delle “legendae” trecentesche*, *SSOSM*, 34, pp. 11-34.
— 1984c, *Nuove schede per il santorale antico dei Servi (secoli XIII-XVI).* IV. *Il primo tentativo di furto delle reliquie del beato Filippo: la testimonianza dello Spiera († 1455)*, *SSOSM*, 34, pp. 142-145.
— 1985a, *L’agiografia beniziana antica: il progetto ufficiale di fra Pietro da Todi*, *SSOSM*, 35, pp. 7-29.
— 1985b, *Nuove schede per il santorale antico dei Servi (secoli XIII-XVI). VI. La tradizione trecentesca dei «miracoli» del beato Filippo Benizi, SSOSM,* 35, pp. 107-113.
— 1986, *Filippo e Jacopone: convergenze agiografiche in morte*, in *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi*, cit., pp. 17-20.
— 1987a, *Codicografia servitana.* 12. *I superstiti registri di «entrata e uscita» del convento dei Servi di Firenze nel Trecento*, *SSOSM*, 37, pp. 202-205.
— 1987b, *Frati “di stanza” e forestieri nell’antico convento dei Servi a Firenze tra il 1295 e il 1344. Gli “spogli” settecenteschi del Tozzi*, *SSOSM*, 37, pp. 225-306.
— 1988a, *Il “De origine Ordinis” scritto da san Filippo Benizi: ipotesi per una*

ricostruzione, *SSOSM,* 38, pp. 7-19.

— 1988b, *Codicografia servitana.* 14. *Su un libro corale duecentesco di Sansepolcro: di Servi o di altri "Agostiniani"?*, *SSOSM*, 38, pp. 25-28.

— 1989, *Liber capitulorum generalium. Secoli XIII-XIX (1249/1256-1804), con un'appendice per gli anni 1823-1989*, *SSOSM*, 39, pp. 23-154.

— 1990, *Liber capitulorum generalium O.S.M., XV. Pistoia 1356*, *SSOSM*, 40, pp. 67-71.

— 1993, *Il santorale dei Servi di santa Maria sino a fra Pietro da Todi (1314-1344),* II. *Nuova datazione della "Legenda beati Francisci de Senis", SSOSM*, 43, pp. 9-28.

— 1994, *La prima fondazione dei Servi a Borgo Sansepolcro tra il 1255 ed il 1294*, *SSOSM,* 44 (1994), pp. 105-122 (anche in D. M. Montagna (a cura di), *Santa Maria dei Servi di Sansepolcro (1255-1965). Memorie e spunti per ricerche. Miscellanea prima*, Santa Maria dei Servi, Sansepolcro 1997-1998, pp. 27-44).

— 1995, *Ritrovamento di un'immagine della* «mater misericordiae» *nel chiostro dell'Annunziata di Pistoia*, *SSOSM*, 45, p. 116.

— 1997, *Santa Maria dei Servi a Milano dal Trecento al Cinquecento. Ricerche documentarie orientative*, Convento dei Servi di San Carlo al Corso, Milano.

Montagna D. M., Grondona M. 1986, *Gli apporti dell'iconografia beniziana antica: l'affresco di Todi del 1346. I. Rassegna bibliografica 1980-1985. II. Una lettura dell'affresco nella «Guida di Todi» (1983)*, in *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi*, cit., pp. 35-48.

Montefusco A. 2015, *Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Boccaccio*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 12/2, pp. 265-290

— 2017, *Prime osservazioni sul Decameron, i frati e la letteratura francese antimendicante*, in P. Guérin, A. Robin (a cura di), *Boccaccio e la Francia = Boccace et la France*, Franco Cesati, Firenze, pp. 51-64.

Montesano M. 2021, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Carocci, Roma.

Monti A., Pruno E. (a cura di) 2015, *Tra Montaccianico e Firenze: gli Ubaldini e la città*, Archaeopress Archaelogy, Oxford.

Morandi U. 1963, *L'ufficio della dogana del sale in Siena*, «Bullettino senese di storia patria», 3, LXX, pp. 62-91.

Morelli B. 2000-2001, *Per una storia della compagnia del Bigallo nella Firenze del '300-'400. Proprietà, attività, assistenza,* «Annali Aretini», VIII-IX, pp. 51-108.

Moretti M. T. 2018, *Santa Maria dei Servi di Orvieto. La chiesa antica*, «Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano», LXXI-LXXIII (2015-2017), *Studi miscellanei in ricordo di Lucia Conti Tammaro*, Ceccarelli, Orvieto, pp. 49-84.

Morini A. M. (a cura di) 1905, *Opusculum magistri Nicolai Pistoriensis*, *MOS*, VII, Bruxelles, pp. 131-195.

Moro P., Ortalli G., Po M. (a cura di) 2015, *La Scuola grande di San Marco e le scuole in Venezia tra religiosità laica e funzione sociale*, Viella, Roma.

Moureau E. 2017, *Pierre des Prés, un cardinal de Jean XXII très discret*,

«Bullettin de la Société des études litteraires scientiques et artistiques du Lot», 138/2, pp. 32-41.

Mulato L., Dal Pino F. A. 1996, S*anta Maria dei Servi di Padova: storia,* in *Padova. La chiesa di S. Maria dei Servi. Restauro del portico*, Gregoriana, Padova, pp. 12-47.

Mulchahey M. M. 2002, *The Rôle of the Conventual* Schola *in Early Dominican Education*, in *Studio e* studia, cit., pp. 119-150.

Müller A. 2005, *Managing crises: Institutional re-stabilisation of the religious orders in England after the black death (1347-1350)*, «Revue Mabillon», 16, pp. 205-219.

Muzzarelli M. G. 2005, *Pescatori di uomini: predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Il Mulino, Bologna.

Napione E., Monetti R. 2019, *I frati "costruttori": fra Giovanni degli Eremitani*, «Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani», 21, pp. 163-206.

Nardi P. 1996, *L'insegnamento superiore a Siena nei secoli XI-XIV: tentativi e realizzazioni dalle origini alla fondazione dello studio generale*, Giuffrè, Milano.

— 2019, *Origini e costituzione dello Studium generale nel diritto comune dei secoli XII-XIV*, Pacini giuridica, Pisa.

Nelli R., *Feudalità ecclesiastica e territorio. La proprietà del vescovo di Firenze,* in Moretti I. (a cura di), *Le antiche leghe di Diacceto, Monteloro e Rignano. Un territorio dall'antichità al medioevo*, Comuni di Pontassieve, Pelago e Rufina (FI), 1988, pp. 241-260.

Nessi S. 2010, *Il conclave di Perugia del 1304-1305*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia.

Niccoli R. 1961, *Nuove osservazioni sulle vicende costruttive della chiesa di Santa Maria dei Servi in Bologna*, «Arte Antica e Moderna», 4, pp. 79-96.

Nuti R. 1942, *I Servi di Maria a Prato*, *SSOSM*, 4, pp. 79-98.

Orioli R. 1994, *Eresia e ghibellinismo,* in P. Toubert, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Federico II e le città italiane*, cit., pp. 420-430.

Orlandi S. 1946-1947, *Il VII centenario della predicazione di s. Pietro martire a Firenze, 1245-1945*, «Memorie Domenicane», 63, pp. 26-41, 59-87; 64, pp. 31-48, 109-136.

Ortalli G. 2006, *Cultura, scuole, università in Venezia tra Medioevo e Rinascimento*, «Studi veneziani», 52, pp. 219-224.

Pacini G. P. 1995, *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il 'nuovo' ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, in *Religiones novae*, cit., pp. 57-85.

Padovani A. 1998, *Monasteri e Comuni in Romagna*, in F. G. B. Trolese (a cura di), *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena, pp. 464-506.

Pagnoni F. 2014, *Il potere dei vescovi nel tardo Medioevo. Prospettive di ricerca nelle storiografie italiana e anglosassone (spunti a partire dal caso lombardo)*, in D. Zardin (a cura di), *Lombardia ed Europa: incroci di storia e cultura*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 23-44.

Pallabazzer V. 1999, *Onomastica servitana*, «Rivista italiana di onomastica», 2,

pp. 480-482.
Pandzic B. 1977, *Gli* "Annales Minorum" *di Luca Wadding*, «Archivum franciscanum historicum», 70, pp. 656-666.
Panella E. (a cura di) 2014, *Dal bene comune al bene del comune: i trattati politici di Remigio dei Girolami (1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, Nerbini, Firenze.
Panero F. 1994, *L'inurbamento delle popolazioni rurali e la politica territoriale e demografica dei comuni piemontesi nei secoli XII e XIII*, in R. Comba, I. Naso (a cura di), *Demografia e società*, cit., pp. 401-440.
Pansters K. (a cura di) 2020, *A companion to medieval rules and customaries*, Brill, Leiden-Boston.
Paoli E. 1988, «Nobile depositum Tuderti», *il culto e il tempio di San Fortunato nella vita religiosa di Todi*, in M. Castrichini *et al.* (a cura di), *Il tempio del santo patrono. Riflessi storico-artistici del culto di san Fortunato a Todi*, Ediart, Todi, pp. 35-66.
— 1994, *Il purgatorio degli artigiani. Le corporazioni medievali di Todi tra economia, politica, religiosità e devozione*, in E. Menestò, G. Pellegrini (a cura di), *Itinerarium. Università, corporazioni e mutualismo ottocentesco: fonti e percorsi storici*, CISAM, Spoleto, pp. 159-202.
Paoli U. 1991, *Alle fonti della spiritualità Silvestrina*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano.
— 2004, *Fonti per la storia della congregazione celestina nell'Archivio segreto vaticano*, Badia di Santa Maria in Monte, Cesena.
— 2018, *From charism to institution: the progress of the Sylvestrine Congregation after the death of the founder*, in U. Paoli (a cura di), *St Sylvester. The relevance of a charism*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, pp. 79-136.
Papasidero M. 2019, Translatio sanctitatis*: i furti di reliquie nell'Italia medievale*, Firenze University Press, Firenze.
Papi A. J. 1949, *Origine delle Costituzioni dei Servi di Maria*, s. n., Roma.
Paravicini Bagliani A. 1975, *Capocci, Pietro*, in *DBI*, 18, pp. 604-608.
— 1978, *Casati, Conte*, in *DBI*, 21, pp. 227-229.
— 1996, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, NIS, Roma.
— 2007, *Niccolò da Treviso e Bonifacio VIII*, in M. Benedetti (a cura di), *Benedetto XI*, cit., pp. 25-41.
— 2014, *Clemente V*, in *I papi. Da Pietro a Francesco*, cit., II, pp. 501-512.
Parente M. 1973, *Inventario del fondo archivistico del convento dei Servi di Maria in Faenza*, *SSOSM*, 23, pp. 245-265.
Parmeggiani R. 2011, *Ordini mendicanti nella città e nella diocesi*, in A. Vasina (a cura di), *Storia della chiesa riminese. 2: Dalla lotta per le investiture ai primi anni del Cinquecento*, Pazzini : Guaraldi, Villa Verucchio-Rimini, pp. 257-292.
Parronchi A. 1961, *Postilla sul neo-gaddismo degli anni 1423-25*, «Paragone arte», 12, pp. 19-26.
Pasciuta B. 2008, Homines aut liberi sunt aut servi: *riflessione giuridica e intesemi normativi sulla condizione servile fra medioevo ed età moderna*, in G. Fiume (a cura di), *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra medioevo ed età*

moderna, Luigi Pellegrini editore, Cosenza, pp. 48-60.
Pecugi Fop M. 2008, *Perugia in Toscana: i centri aretini e senesi sottomessi al Comune di Perugia nel Trecento. Documenti dal De claritate Perusinorum*, Deputazione di storia patria per l’Umbria, Perugia.
Pegoretti A. 2018, «Civitas diaboli». *Forme e figure della religiosità laica nella Firenze di Dante*, in G. Ledda (a cura di) *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale in ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, Centro dantesco dei frati Minori conventuali, Ravenna, pp. 65-116.
— 2020, *Lo "Studium" e la biblioteca di Santa Maria Novella nel Duecento e nei primi anni del Trecento (con una postilla sul Boezio di Trevet)*, in Bartuschat J., Brilli E., Carron D. (a cura di), *The Dominicans and the making of florentine cultural identity*, cit., pp. 105-140.
Pellegrini L. 1981, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della* "cura animarum", in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Università degli studi di Perugia, Assisi, pp. 129-167.
— 1984a, *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli ordini mendicanti tra il secolo XIII e il secolo XVI*, in *Pievi e parrocchie in Italia*, cit., I, pp. 279-305.
— 1984b, *Insediamenti francescani nell’Italia del Duecento*, Laurentianum, Roma.
— 1990, *Vescovi e ordini mendicanti* in G. De Sandre Gasparini (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, 2 voll., Herder, Roma, pp. 183-258.
— 1998, *Monachesimo e ordini mendicanti*, in F. G. B. Trolese (a cura di), *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, cit., pp. 665-694.
— 2003, *L'incontro tra due invenzioni medievali: università e ordini mendicanti*, Liguori, Napoli.
— 2005[2], *“Che sono queste novità?”. Le* religiones novae *in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Liguori, Napoli.
— 2014, *I giovani e gli Ordini mendicanti*, in I. Lori Sanfilippo, A. Rigon (a cura di), *I giovani nel Medioevo: ideali e pratiche di vita*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, pp. 25-38.
Pellegrini Le. 2004, *Libri e biblioteche nella vita economica dei mendicanti*, in *L’economia dei conventi*, cit., pp. 187-214.
— 2007, *Pietro da Verona-san Pietro Martire: il punto sulle confraternite (secc. XIII-XV)*, in G. Festa (a cura di), *Martire per la fede: San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*, EDS-Edizioni Studio Domenicano, Bologna, pp. 225-234.
Pellegrini M. 2014, *La norma della pubblica pietà. Istituzioni comunali, religione e pia loca nella normativa statutaria senese fino al Costituto volgare del 1309*, in N. Giordano, G. Piccinni (a cura di), *Siena nello specchio*, cit., pp. 249-294.
— 2015, *Pietro Pettinaio, beato*, in *DBI*, 83, pp. 536-539.
— 2017a, *Frati minori e istituzioni politiche cittadine nell’Italia comunale*, in I. Lori Sanfilippo, R. Lambertini (a cura di), *Francescani e politica*, cit., pp. 167-190.
— 2017b, *Sansedoni, Ambrogio, beato*, in *DBI*, 90, pp. 273-275.
— 2019a, *Religione domestica, religione in comunità. I laici nella storiografia*

religiosa sul medioevo italiano: note di lettura, in R. Michetti, A. Tilatti (a cura di), *Dal «Medioevo cristiano»*, cit., II, pp. 451-475.
— 2019b, *I Frati minori nella società cittadina dei secoli XIII e XIV*, in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*, CISAM, Spoleto.
— 2020, Conventus et fratres sancti Spiritus de Senis: *monaci Silvestrini e* novae religiones *nella società senese del Trecento, tra integrazione e proposta religiosa*, in F. Salvestrini (a cura di), *I monaci silvestrini e la Toscana*, cit., pp. 61-97.
— 2021, *La più antica matricola dei Raccomandati di Gesù Cristo crocifisso (1295-1340). Avvio di un'indagine prosopografica*, in F. Gabbrielli, M. Pellegrini (a cura di), *La via delle confraternite: ospedale e gruppi confraternali lungo la "strada interna" di Santa Maria della Scala: documenti, immagini e strutture materiali*, Effigi, Arcidosso, pp. 59-92
Pericoli M. 1987, *Il culto di san Giuseppe a Todi*, in *Quatrième Symposium International: Présence de saint Joseph au XVII^e^ siècle*, «Cahiers de Joséphologie», 35, pp. 373-378.
— 2015, *Dal purgatorio al paradiso. L'affresco del coro del monastero delle Clarisse di San Francesco*, in E. Menestò (a cura di), *Scritti «tuderti». Fatti, personaggi, monumenti, opere d'arte a Todi in età medievale*, CISAM, Spoleto.
Piana C. 1977, *La facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, pp. 269-271.
Piatti P. 2017, *Cronaca di un "sisma". Le* religiones novae *al vaglio del II Concilio di Lione (1274)*, in G. Melville, J. Helmrath (a cura di), *The Fourth Lateran Council: Institutional Reform and Spiritual Renewal*, Didymos-Verlag, Affalterbach, pp. 319-346.
Piccinni G. 1993, *L'evoluzione della rendita fondiaria in Italia: 1350-1450*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia, pp. 233-271.
— 2012, *Il banco dell'ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento*, Pacini, Ospedaletto.
Piccinni G. (a cura di) 2008, *Fedeltà ghibellina, affari guelfi: saggi e riletture intorno alla storia di Siena fra Duecento e Trecento*, 2 voll., Pacini, Ospedaletto (Pisa).
— 2020, *Alle origini del welfare. Radici medievali e moderne della cultura europea dell'assistenza*, Viella, Roma.
Piermei A. P. M. 1927-1934, *Memorabilium sacri Ordinis Servorum B. M. V.*, 4 voll., a cura di A. M. Vicentini, Castaldi, Roma.
Pini A. I. 1980, *Forme di conduzione, rendita fondiaria e rese cerealicole nel Bolognese dopo la peste del 1348: l'azienda del convento di San Domenico*, in V. Fumagalli, G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Il Mulino, Bologna, pp. 259-297.
— 1985, *Mura e porte di Bologna medievale: la piazza di porta Ravegnana* in J. Heers (a cura di), *Fortifications, portes de villes, places publiques, dans le monde méditerranéen*, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, Paris, pp.

197-235.
— 1999a, *Città, chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Clueb, Bologna.
— 1999b, *Proprietà vescovili e comune di Bologna fra XII e XIII secolo*, in *Gli spazi economici della chiesa*, cit., pp. 157-192.
Pinto G. 1978, *Il libro del Biadaiolo. Carestie e annona a Firenze dalla metà del ’200 al 1348*, Olschki, Firenze.
— 2014, *Cultura mercantile ed espansione economica di Firenze (secoli XIII-XVI)*, G. Pinto, L. Rombai, C. Tripodi (a cura di), *Vespucci, Firenze e le Americhe*, Olschki, Firenze, pp. 3-18.
— 2016, *Da Borgo Sansepolcro a Firenze: Giovacchino Pinciardi, mercante e tintore di guado*, in G. Pinto, *Firenze medievale e dintorni*, Viella, Roma, pp. 79-92.
Pirani F. 2013, *Il papato e i signori cittadini nell'Italia del Trecento*, in J.-C. Maire Vigueur (a cura di), *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, Viella, Roma 2013, pp. 509-547.
— 2019, *Con il senno e con la spada: il cardinale Albornoz e l'Italia del Trecento*, Salerno, Roma.
Pirillo P. 1999, *I cistercensi e il comune di Firenze (secoli XIII-XIV)*, «Studi storici», 40/2, pp. 395-405.
Pirillo P. (a cura di) 2008, *Alle porte di Firenze il territorio di Bagno a Ripoli in età medievale*, Viella, Roma.
Piron S. 2017, *L'enquète sur les ordres mendiants et l'urbanisation*, in É. Anheim, M. Miglio, C. Virlouvet (a cura di), *Jacques Le Goff: l'Italia e la storia = Jacques Le Goff: l'Italie et l'histoire*, nella sede dell’Istituto : École française de Rome, Roma, pp. 57-72.
Pistarino G. 1978, *Dalla pieve alla cattedrale nel territorio di Alessandria: diocesi, pievi, parrocchie e monasteri nel territorio di Alessandria, secoli X-XIII*, Cassa di Risparmio di Alessandria, Alessandria.
Pistoia U. (a cura di) 2002, *Voci d'archivio. La scuola di Paolo Sambin*, Cleup, Padova.
Poccianti M. 1567, *Chronicon rerum totius sacri Ordinis Servorum Beatae Mariae Virginis ... ab anno 1233 usque ad 1566*, Torrentino, Firenze (parzialmente anche in P. M. Soulier (a cura di), *MOS*, XV, Montmorency-Wetteren 1915, pp. 5-92; XII, Bruxelles-Roulers 1911, pp. 43-82).
— 1575, *Vite de’ Sette Beati Fiorentini istitutori del sagro Ordine de’ Servi di santa Maria*, Marescotti, Firenze (parzialmente anche in P. M. Soulier, XV, Montmorency-Wetteren 1915, pp. 92-131).
Poggi F. 2022, *Conflitti di popolo. Lo spazio politico di Orvieto (1280-1337)*, Viella, Roma.
Poggiaspalla F. 1959, *La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle decretali di Gregorio IX*, «Rivista di storia del diritto italiano», 32, pp. 233-247.
Poloni A. 2009, *Lucca nel Duecento Uno studio sul cambiamento sociale*, PLUS-Pisa University Press, Pisa.
— 2013, *Ordelaffi, Francesco (II) di Sinibaldo*, in *DBI*, 79, pp. 418-422.
Polonio V. 1970, *La diocesi di Alessandria e l’ordinamento ecclesiastico preesistente*, in *Popolo e stato in Italia nell’età di Federico Barbarossa.*

Alessandria e la Lega Lombarda, Deputazione subalpina di storia patria, Torino, pp. 563-576.

— 1998, *Monasteri e comuni in Liguria*, in F. G. B. Trolese (a cura di), *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, cit., pp. 163-185.

— 2002, *Nuove fondazioni e nuove circoscrizioni diocesane: il caso di Alessandria*, in R. Comba, F. Panero, G. Pinto (a cura di), *Borghi nuovi e borghi franchi: nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII - XIV)*, Centro internazionale di studi sugli insediamenti medievali : Società per gli studi storici archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, Cherasco-Cuneo, pp. 383-408.

Polzer J. 1984, *The Virgin and Child enthroned: from the church of the Servites in Orvieto; generally given to Coppo di Marcovaldo; recent laboratory evidence and a review of Coppo's oeuvre*, «Antichità viva», 23, pp. 3, 5-18.

Porro P. 1990, *Il* "Tractatus super facto praelatorum et fratrum" *di Enrico di Gand. La controversia tra clero secolare e Ordini Mendicanti alla fine del XIII secolo*, «Quaderno di formazione e cultura», 3, pp. 37-66.

Pratesi A. 1986[2], *Genesi e forma del documento medievale*, Jouvence, Roma.

Preti G. 1953, *Studi sulla logica formale nel Medioevo: lo svolgimento della logica terministica medievale*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 8/3, pp. 346-373.

Prudlo D. S. 2016, *The Living Rule: Monastic Exemplarity in Mendicant Hagiography*, in K. Pansters, A. G. Plunkett-Latimer (a cura di), *Shaping Stability: the normation and formation of religious life in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, pp. 229-244.

Prudlo D. S. (a cura di) 2011, *The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies*, Brill, Leiden-Boston.

Prunai G. 1950, *Lo Studio senese dalle origini alla "emigratio" bolognese (sec. XII-1321)*, «Bullettino senese di storia patria», 3, VIII, LVI, pp. 53-79.

Quaranta C. 2015, *Poccianti, Michele*, in *DBI*, 84, pp. 414-415.

Ragazzini S. 2023, *L'affresco della Santissima Annunziata: un'ipotesi di ricerca*, in A. Medori, C. Paolini, S. Ragazzini, *L'affresco della Santissima Annunziata in Firenze. Storia e restauro di un'immagine miracolosa*, Polistampa, Firenze, pp. 25-64.

Rainini M. 2011, «Plus quam vivus fecerim, mortuus faciam contra eos». *Vita, morte e culto di Pietro da Verona a Milano*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 65, pp. 31-56.

Rando D. 1985, *Eremitani e città nel secolo XIII: l'esempio di Treviso*, in Sitientes venite ad aquas. *Nel Giubileo sacerdotale del vescovo di Treviso mons. Antonio Mistrorigo*, Tipografia editrice trevigiana, Treviso, pp. 475-507 (riedito in *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio*, 2 voll., Cierre, Verona 1996, I, pp. 199-235).

— 1993, *Presenza mendicante nella diocesi di Treviso in età medievale. Momenti e problemi*, «Nuova rivista storica», 77, pp. 349-372.

Ranucci C. 2005, *Lippo di Memmo di Filippuccio*, in *DBI*, 65, pp. 225-228.

Rao R. 2014, *Predicare i valori repubblicani in tempo di signorie: l'umanesimo agostiniano e popolare del frate Agostiniano Giacomo Bussolari (Pavia, 1356-1359)*, «Provence historique», 64, pp. 473-495.

Raveggi S. (a cura di) 2013, *I Priori e i Gonfalonieri di Giustizia di Firenze, i Dodici e i Gonfalonieri delle Compagnie (1282-1343)*, in «Storia di Firenze. Il portale per la storia della città» (2013) < http://www.storiadifirenze.org >.

Razzi S. 1627, *Vite de Santi e Beati toscani de’ quali insino a hoggi comunemente si ha cognitione… di nuovo ristampate*, Sermartelli, Firenze.

Recchilongo B. 1971, *Borro, Gasparino*, in *DBI*, 13, pp. 22-23.

Rehberg A. 2012, *Religiosi stranieri a Roma nel Medioevo: problemi e prospettive di ricerca*, «Rivista di storia della chiesa in Italia», 66, pp. 3-63.

Renzi F. 2010, *I Manfredi: signori di Faenza e Imola*, Il Ponte Vecchio, Cesena.

Repetti E. 1833-1845, *Dizionario geografico, fisico, storico della Toscana*, 6 voll., A. Tofani : G. Mazzoni, Firenze.

Reschiglian C. 1995-1996, *Aspetti della storia dell’Ordine dei Servi attraverso le lettere papali del periodo avignonese (1318-1374)*. Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore G. P. Pacini, correlatore F. A. Dal Pino.

Ricoeur P. 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris.

Riga P. G. 2016, *Razzi, Girolamo*, in *DBI*, 86, pp. 649-651.

Rigg A. G. 1980, *The Lament of the Friars of the Sack*, «Speculum», 55, pp. 84-90.

Rigon A. 1980, *Penitenti e laici devoti fra mondo monastico-canonicale e Ordini mendicanti: qualche esempio in area veneta e mantovana,* «Ricerche di storia sociale e religiosa», 17-18, pp. 51-73 (ora in A. Rigon, *Antonio di Padova: ordini mendicanti e società locali nell'Italia dei secoli XIII-XV*, a cura di M. T. Dolso, D. Gallo, CISAM, Spoleto 2016, pp. 327-352).

— 1995, *La fortuna di una thèse*, in *Rileggendo I frati Servi di s. Maria di Franco Dal Pino,* in *Religiones novae*, cit., pp. 23-27 (anche in *SSOSM*, 46 (1996), pp. 233-237).

— 2011, *La religione civica nel medioevo. Passato e presente di un tema di ricerca*, in B. Pio (a cura di), *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, CISAM, Spoleto, pp. 601-614.

— 2016, *Antonio di Padova: ordini mendicanti e società locali nell'Italia dei secoli XIII-XV*, a cura di M. T. Dolso, D. Gallo, CISAM, Spoleto.

— 2016a, *Frati Minori e società locali*, in Rigon, *Antonio di Padova*, cit., pp. 103-126.

— 2016b, *Ordini mendicanti e realtà economiche in Italia nel Medioevo*, in Rigon, *Antonio di Padova*, cit., pp. 145-174.

Rihouet P. 2006, «Societas Anuntiate fecit fieri hoc opus»: *the gonfalone dell’Annunziata (1466) in Perugia and its patrons*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 103, pp. 303-374.

Ríos de la Llave R. 2006, *Urban Communities and Dominican Communities in Medieval Castile-Leon: a Historiographical Outline*, in J. Carvalho (a cura di), *Religion, ritual and mythology: aspects of identity formation in Europe*, Plus, Pisa, pp. 45-60.

Rinaldi F., Salomon X. F. 2020, *Paolo Veronese’s Portait Drawings of Fra’ Damiano Grana*, «Master Drawings», 58/1, pp. 3-14.

Rochini M., Chiapparini G. 2022, *Manuale di agiografia. Fonti, storia e immagini della santità*, Morcelliana, Brescia.

Romano S. 1998, *La morte di Francesco: fonti francescane e storia dell'ordine nella basilica di S. Francesco d'Assisi*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 61, pp. 339-368.
Ronchi E. M. 1997, *Santa Maria dei Servi tra medioevo e Rinascimento: arte superstite di una chiesa scomparsa nel cuore di Milano*, Mondadori, Milano.
Ronzani M. 2017, "Ecclesiastica libertas" - "ecclesiastica immunitas": *dal Lateranense III al Lateranense IV*, in *Il lateranense IV: le ragioni di un concilio*, CISAM, Spoleto, pp. 367-382.
Roschini G. M. 1954, *I Servi di Maria e l'Immacolata*, *SSOSM*, 6, pp. 29-182.
— 1976, *Galleria servitana. Oltre mille religiosi dell'Ordine dei Servi di Maria illustri per santità, scienze, lettere ed arti*, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma.
Rospocher M. 2013, *Print and Political Propaganda under Pope Julius II (1503-13)*, in P. Bromilow (a cura di), *Authority in European Book Culture: 1400 - 1600*, Burlington : Ashgate, Farnham, pp. 97-120.
Rossi A. M. 1956, *Manuale di storia dell'Ordine dei Servi di Maria*, Curia generale O.S.M., Roma.
— 1960, *Elenchus omnium S. R. E. cardinalium, archiepiscoporum et episcoporum ad Ordinem Servorum S. Mariae spectantium*, Istituto Storico O.S.M., Roma.
— 1966, *Prospectus historicus studiorum in Ordine Servorum b. Mariae virginis*, *SSOSM*, 16, pp. 153-171.
Rossi M. C. 2000, *Vescovi nel Trecento. Problemi, studi, prospettive*, in *Il difficile mestiere del vescovo, secoli X-XIV*, «Quaderni di Storia Religiosa», 7, Cierre, Verona, pp. 217-254.
— 2019, *Riconoscere e registrare. Le scritture medievali della nascita, della vita, della morte*, in R. Michetti, A. Tilatti (a cura di), *Dal «Medioevo cristiano»*, cit., II, pp. 423-449.
Rosso P. 2018, *La scuola nel Medioevo: secoli VI-XV*, Carocci, Roma.
— 2021, *Le università nell'Italia medievale. Cultura, società e politica (secoli XII-XV)*, Carocci, Roma.
Rusconi R. 1986, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, G. Einaudi, Torino, pp. 467-506.
— 1994, *La predicazione: parole in chiesa, parole in piazza*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (dir.), *Lo spazio letterario del Medioevo.* 1. *Il Medioevo latino*, 5 voll., Salerno, Roma 1992-1998, 2: *La circolazione del testo*, Roma, pp. 571-603.
— 2011-2012, *La preparazione culturale nell'Ordine dei Servi: libri e biblioteche alla fine del XVI secolo*, *SSOSM*, 61-62, pp. 307-340.
— 2016, *Le parole e le nuvole. San Pietro (martire) da Verona e l'iconografia di un prodigio*, in R. Rusconi, *Immagini dei predicatori e della predicazione in Italia alla fine del Medioevo*, CISAM, Spoleto 2016, pp. 373-393 (prima in M. C. Rossi, G. M. Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società*, cit., pp. 595-612).
Rusconi R., Saraco A., Sodi M. (a cura di) 2013, *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII: teologia, pastorale, istituzioni*, Libreria editrice vaticana, Città

del Vaticano.
Rüther A. 1996, *La participation des ordres mendiants au soutien spirituel dans les campagnes d'Alsace*, in J.-P. Massaut, M.-É. Henneau (a cura di), *La christianisation des campagnes*, Institut historique belge de Rome, Bruxelles, pp. 127-138.
Ryska J. M. 1964, *Austin Morini Servite Scholar and Founder (1826-1909),* in D. M. Montagna (a cura di), *Contributi di storiografia servitana*, cit., pp. 15-79.
Saak E. L. 2012, *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Age*, Oxford University Press.
Saggi L. 1972, *Santi del Carmelo: Biografie da vari dizionari*, Institutum Carmelitanum, Roma.
Salvestrini F. 2007, *Mangiadori, Giovanni*, in *DBI*, 69, pp. 4-7.
— 2008, *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV: spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, «Rivista di storia della chiesa in Italia», 62, pp. 377-412.
— 2018, *Silvestri, Francesco*, in *DBI*, 92, pp. 641-644.
— 2020, *Uguccione, santo*, in *DBI*, 97, pp. 469-471.
Sapori A. 1997, *La cultura del mercante medievale italiano*, in G. Airaldi (a cura di), *Gli orizzonti aperti. Profili del mercante medievale*, Scriptorium, Torino, pp. 139-173.
Satto C. 2008, *La soppressione degli enti ecclesiastici nella Toscana napoleonica 1808-1814* in Z. Ciuffoletti (a cura di), *Le soppressioni degli Enti ecclesiastici in Toscana. Secoli XVIII-XIX. Nodi politici e aspetti storiografici*, Edizioni dell'Assemblea, Firenze, pp. 111-162.
Savigni R. 1996, *Episcopato e società cittadina a Lucca. Da Anselmo II (+ 1086) a Roberto (+ 1225)*, S. Marco Litotipo, Lucca.
— 2011, *Le confraternite lucchesi (secc. XIV-XVI) e l'evoluzione della religione civica: relazioni tra chierici e laici e ridefinizione dei confini*, in Pastore S., Prosperi A., Terpstra N. (a cura di), *Brotherhood and boundaries = Fraternità e barriere*, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 423-446.
Scapecchi P 2019, *Gli* Annales *di Arcangiolo Giani e la loro seconda edizione lucchese del 1719-1725 dei Marescandoli*, in Guerrini M. (a cura di), *Nessuno poteva aprire il libro... Miscellanea di studi e testimonianze per i settant'anni di fr. Silvano Danieli, OSM*, Firenze University Press, Firenze, pp. 437-440.
Scaramellini G. 1990, *Ricognizione delle opere di Bonifacio da Modena, vescovo di Como (1340 - 1352)*, «Archivio storico della diocesi di Como», 4, pp. 233-248.
Schmidt T. 2008, *Publikation und Überlieferung des 'Liber Sextus' Papst Bonifaz' VIII*, in U.-R. Blumenthal, K. Pennington, A. A. Larson (a cura di), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano, pp. 567-579.
Schwartz L. 1991, *Patronage and Franciscan iconography in the Magdalen chapel at Assisi*, «The Burlington magazine», 133, pp. 32-36.
Senocak N. 2004, *Circulation of books in the medieval Franciscan order*, «Journal of religious history», 28, pp. 146-161.
— 2013, *The Making of Franciscan Poverty*, «Revue Mabillon», 24, pp. 5-26.
Sensi M. 2003, *Assisi da città-santuario a città dei santuari*, in M. Sensi, *Santuari,*

pellegrini, eremiti nell'Italia centrale, 3 voll., CISAM, Spoleto, pp. 231-268.
— 2016, *Siena in due testamenti rogati a Foligno nel 1348*, in Benvenuti Papi A., Piatti P. (a cura di), «Beata Civitas», cit., pp. 325-353.
Serra A. M. 1964, *Filippo Benizi*, in Caraffa F., Morelli G. (dir.) 1961-1970, *Bibliotheca sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense : Città Nuova, V, Roma, coll. 736-752, con nota iconografica di D. M. Montagna, coll. 752-756.
— 1965, *Fra Taddeo Adimari (1445 c.-1517) e il suo "De origine Ordinis Servorum libellus et mores beati Philippi"*, Convento dei Servi in S. Carlo, Milano.
— 1966, *Nicolò Borghese (1432-1500) e i suoi scritti agiografici servitani*, Edizioni Marianum, Roma (apparso in precedenza, eccetto la bibliografia, in *SSOSM*, 14 (1964), pp. 72-230).
— 1969, *Bonaventura da Pistoia*, in *DBI*, 11, pp. 637-638.
— 1974, *Rassegna critica delle fonti riguardanti il B. Bonaventura da Pistoia (†1315 ca.)*, *SSOSM*, 24, pp. 193-242.
— 1986, *Testimonianze di culto al beato Filippo in Todi: documentazione dal Trecento al Seicento*, in *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi*, cit., pp. 187-306.
— 1992, *Dotti, Andrea*, in *DBI*, 41, pp. 531-532.
— 1995, *S. Pellegrino Laziosi da Forlì dei Servi di Maria (1265 c.-1345 c.). Storia, culto, attualità*, Edizioni Santuario di S. Pellegrino, Forlì.
— 2009, *Il santorale e le* legendae*. Appunti di riflessione*, in *I Servi di santa Maria*, cit., pp. 519-536.
— 2014-2015, *Santità e canonizzazioni: Filippo (1671), Pellegrino (1726), Giuliana (1737)*, in *I Servi di Maria tra giurisdizionalismo e rivoluzioni*, cit., pp. 445-456.
— 2015, *Pellegrino Laziosi da Forlì, santo*, in *DBI*, 82, p. 152 (che rimanda al sito online www.treccani.it).
Serra Desfilis A. 2014, *Gli ordini mendicanti e la città: localizzazioni conventuali e urbanizzazione a Valencia (secoli XIII-XV)*, in G. Villa (a cura di), *Storie di città e architetture: scritti in onore di Enrico Guidoni*, Edizioni Kappa, Roma, pp. 95-112.
Sesti E. 1988, *I Corali del duecento della SS. Annunziata*, in *L'Ordine dei Servi di Maria*, cit., pp. 274-284.
Siddi F. 2018, *Segna di Bonaventura*, in *DBI*, 91, pp. 748-751.
Silanos P. 2009, *Il mestiere di studiare. La vita degli universitari negli* studia *medievali (secoli XII-XIV)*, in Studia*, studenti, religione*, «Quaderni di storia religiosa», 16, Cierre, Verona, pp. 9-44.
— 2014, "In sede apostolica specula constituti". *Procedure curiali per l'approvazione di regole e testi normativi all'alba del IV concilio lateranense*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 94, pp. 33-93.
— 2015, *«... quos evidens ex eis utilitas ecclesiae universalis...»*. in *Gregorio X*, cit., pp. 65-95.
— 2015, Examinari fecimus diligenter. *Il contributo dei* consiliatores pape *nelle procedure di approvazione di nuove forme di vita regolare all'alba del IV*

lateranense, in S. Excoffon, D.-O. Hurel, A. Peters-Custot (a cura di), *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux: Antiquité tardive-fin du XIXe siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, pp. 205-236.
— 2019, *Bonaventura cardinale al II Concilio di Lione*, in *Bonaventura da Bagnoregio ministro generale*, CISAM, Spoleto, pp. 77-96.
Smet I., O. Carm. 1989, *I carmelitani: storia dell'ordine del Carmelo*, I. *Dal 1200 ca. fino al concilio di Trento*, a cura di L. Saggi, E. Boaga, Institutum Carmelitanum, Roma (ediz. orig. Darien, Illinois 1988).
Soulier P. M. 1902, *Beati Francisci Senensis genus, vitae series, biographi*, *MOS*, V, Bruxelles, pp. 119-140.
— 1903-1904, *Inventarium codicum manuscriptorum monasterii SS. Annuntiatae de Florentia*, *MOS*, VI, Bruxelles, pp. 159-189.
— 1916, *Bibliographia sanctorum Septem Fundatorum et sancti Philippi*, *MOS*, XVI, Montmorency-Wetteren, pp. 39-95.
Spada S., Zaghini F. (a cura di) 1999, *La piazza e il chiostro: San Pellegrino Laziosi, Forlí e la Romagna nel tardo Medioevo*, s. n., Forlì.
Spanò Martinelli S. 1998, *Bonaventura da Pistoia*, in C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri (dir.) E. Guerriero, D. Tuniz (a cura di), *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, 3 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo, I, pp. 326-327.
— 2014, 'Provincia Italia' *e province d'Italia. Il grande abbraccio del* Catalogus sanctorum Italiae *di Filippo Ferrari (1613)*, in T. Caliò, M. Duranti, R. Michetti (a cura di), *Italia sacra: le raccolte di vite dei santi e l'inventio delle regioni (secc. XV-XVIII)*, Viella, Roma, pp. 3-24.
Spilner P. L. 1987, "Ut civitas Amplietur": *Studies in Florentine urban development 1282-1400*, PhD Thesis, Columbia University.
Stantchev S. K. 2014, *Spiritual Rationality: Papal Embargo as Cultural Practice*, Oxford University Press, Oxford.
Stella F. 2012, *L'Università*, in G. Cherubini *et al.* (a cura di), *Arezzo nel Medioevo*, G. Bretschneider, Roma, pp. 185-194.
Stiaffini D. 1993, *Dulcino, Guglielmo*, in *DBI*, 42, pp. 8-9.
Stopani R. 2008, *Lo Spedale di Santa Maria a Fonteviva del Bigallo: cenni storici*, Aida, Firenze.
Suárez P. M. 1961, *Spiritualità mariana dei frati Servi di Maria nei documenti agiografici del secolo XIV*, Edizioni Marianum, Roma (stampato anche, eccetto la bibliografia, in *SSOSM*, 9 (1959), pp. 121-157; 10 (1960), pp. 1-41).
— 1964, *Francesco da Siena*, in Caraffa F., Morelli G. (dir.) 1961-1970, *Bibliotheca sanctorum*, cit., V, Roma 1964, pp. 1186-1188.
— 1980, *Los hermanos «legos» en la legislación de los Siervos*, in *SSOSM*, 30, pp. 205-224.
Szabó-Bechstein B. 1991, "Libertas ecclesiae" *vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII*, in J. Fried (a cura di) *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, Thorbecke, Sigmaringen, pp. 147-175.
Sznura F. 1975, *L'espansione urbana di Firenze nel Dugento*, La Nuova Italia,

Firenze.
— 2008, *La guerra tra Firenze e papa Gregorio XI*, in R. Cardini, P. Viti (a cura di), *Coluccio Salutati e Firenze: ideologia e formazione dello Stato*, M. Pagliai, Firenze, pp. 89-101.
Tagliabue M. 2004, *Decimati dalla peste: i morti e i sopravvissuti nella Congregazione Benedettina di Monte Oliveto (1348)*, in G. Picasso, M. Tagliabue (a cura di), *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, cit., pp. 97-221.
Tamba G. 2001, *Giovanni d'Andrea*, in *DBI*, 55 pp. 667-672.
Tammaro C. 2006, *La giurisdizione degli ordini mendicanti durante il Medioevo: la disputa tra religiosi e secolari nell'Università di Parigi durante il XIII secolo*, «Angelicum», 83, pp. 377-395.
— 2006, *Brevi considerazioni sulla legislazione canonica medievale circa l'autonomia degli ordini mendicanti nell'esercizio del ministero pastorale,* «Antonianum», 81, pp. 525-538.
Tanturli G. 2006, *Ser Lorenzo prete di San Michele a Castello, canonico laurenziano "soprannumerario"*? in P. Viti (a cura di), *Il Capitolo di San Lorenzo nel Quattrocento*, Olschki, Firenze, pp. 81-94.
Tanzini L., 2013, *Il vescovo e la città. Interessi e conflitti di potere dall'età di Dante a Sant'Antonino*, «Annali di Storia di Firenze», 8, pp. 81-111.
Taucci R. M. 1933a, *Ragioni di questa pubblicazione*, *SSOSM*, 1, pp. 3-5.
— 1933b, *Della "Legenda" dell'origine dell'Ordine e del suo autore*, *SSOSM*, 1, pp. 195-207.
— 1933c, *La bolla di approvazione dell'Ordine di Alessandro IV*, *SSOSM*, 1, pp. 137-147.
— 1933d, *I maestri della facoltà teologica di Bologna*, *SSOSM*, 1, pp. 24-42.
— 1934-1936a, *Il convento di s. Maria di Montepulciano e i suoi ricordi*, *SSOSM*, 2, pp. 22-51.
— 1934-1936b, *Rassegna bibliografica*, *SSOSM*, 2, pp. 265-269.
— 1934-1936c, *Delle biblioteche antiche dell'Ordine e dei loro cataloghi*, *SSOSM*, 2, pp. 145-239.
— 1942, *La Chiesa e il Convento della SS. Annunziata di Firenze e i loro ampliamenti fino alla metà del secolo XV*, *SSOSM*, 10, pp. 99-126.
— 1964, *Note documentarie alla "Series priorum generalium O.S.M." dalle origini al Concilio di Trento*, in D. M. Montagna (a cura di), *Contributi di storiografia servitana*, cit., pp. 245-269.
— 1966, *La Compagnia e l'Ordine dei Servi di Maria alla loro origine*, *SSOSM*, 16, pp. 82-103.
Terenzi P. 2019, *Gli Angiò in Italia centrale. Potere e relazioni politiche in Toscana e nelle terre della Chiesa (1263-1335)*, Viella, Roma.
Theis V. 2010, *Les progrès de la centralisation romaine au siècle de la papauté avignonnaise (1305-1378)*, in J.-M. Matz, M.-M. De Cevins (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 33-44.
Thompson A. 1996, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo: la "grande devozione" del 1233*, Biblioteca francescana, Milano.
— 2005, *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125-1325*,

Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania).
Thumser M. 2013, *Kardinal Rainer von Viterbo (+ 1250) und seine Propaganda gegen Friedrich II*, in J. Nowak, J. Dendorfer, R. Lützelschwab (a cura di), *Die Kardinäle*, cit., pp. 187-200.
Tilatti A., Alloro R. (a cura di) 2017, *Redde rationem. Contabilità parrocchiali tra medioevo e prima età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 21, Cierre, Verona.
Timberlake-Newell E. 2012, *Consigned to the Flames: an Analysis of the Apostolic Order 1290-1307 with Some Comparison to the Beguins/Spiritual Franciscans 1300-1330*, PhD thesis, University of Glasgow.
Tirelli V. 1979, *Sulla crisi istituzionale del Comune a Lucca (1308-1312)*, in *Studi per Enrico Fiumi*, Pacini, Pisa, pp. 317-360.
Toccafondi D. 1991, *L'Archivio delle compagnie religiose soppresse: una concentrazione o una costruzione archivistica?*, in C. Vivoli (a cura di), *Dagli archivi all'Archivio. Appunti di storia degli archivi fiorentini*, Edifir, Firenze, pp. 107-127.
Todeschini U. M. 1996, *L'antica presenza in Roma dei Servi di Maria: da Sant'Eusterio (1331) a San Marcello (1369)*, *SSOSM*, 46, pp. 7-30.
— 2002, *L'antica biblioteca del convento di San Marcello in Roma (secoli XIV-XIX)*, *SSOSM*, 52, pp. 109-156.
Todeschini G. 2002, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna.
— 2004, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna.
— 2007, *Guardiani della soglia. I frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo)*, in G. Musotto, A. Musco (a cura di), *I Francescani e la politica*, cit., II, pp. 1051-1068.
Todescato G. M. 1970, *L'*Ars Nova *alla Corte degli Scaligeri e l'attività dei Servi a Verona*, in *SSOSM*, 20, pp. 5-45.
Todini F. 1989, *La pittura umbra dal Duecento al primo Cinquecento*, 2 voll., Longanesi, Milano.
Tognetti S. 2018, *Notai e mondo degli affari nella Firenze del Trecento*, G. Pinto, L. Tanzini, S. Tognetti (a cura di), Notariorum itinera. *Notai toscani del basso Medioevo tra routine, mobilità e specializzazione*, Olschki, Firenze, pp. 127-162.
Tonini L. 1848-1888, *Storia civile e sacra riminese*, 6 voll., Orfanelli e Grandi : Malvolti ed Ercolani : Albertini e C. : Danesi, Rimini (rist. anast. B. Ghigi, Rimini 1971).
Tonini P. 1876, *Il santuario della santissima Annunziata di Firenze. Guida storico-illustrativa compilata da un religioso dei Servi di Maria*, Tipografia di M. Ricci, Firenze.
Toniolo E. M. 2003, *Cinquant'anni di vita del* «Marianum»*. Indirizzo teologico, figure eminenti, contributi alla mariologia*, in E. M. Toniolo (a cura di), *Cinquant'anni del* «Marianum», Marianum, Roma, pp. 101-164.
Toniolo E. M. (a cura di) 2019, *I Servi di Maria al concilio Vaticano II. Documentazione*, Edizioni Marianum, Roma.
Torricelli C. *et al.* (a cura di) 1975, *La Misericordia di Firenze attraverso i secoli*,

Il Torchio, Firenze.
Tozzi F. M. 1905, *Series omnium priorum…*, S. Joseph, Firenze.
Traver A. G. 2017, *The Place of William of Saint-Amour's Collectiones catholicae in the Secular-Mendicant Conflict at Paris*, in T. Sharp (a cura di), *From learning to love: schools, law, and pastoral care in the Middle Ages: essays in honour of Joseph W. Goering*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, pp. 183-202.
Trevisan G. 2007, "Cum squadra et cordula et aliis edificiis ingeniosis": *la facciata della chiesa di San Fermo Maggiore a Verona e la misurazione della distanza da Santa Maria della Scala nel 1327*, in A. C. Quintavalle (a cura di), *Arredi liturgici e architettura*, Electa, Milano, pp. 143-151.
Trexler R. C. 1978, *Honor among thieves: the trust function of the urban clergy in the Florentine republic*, in S. Bertelli, G. Ramakus (a cura di), *Essays presented to Myron P. Gilmore*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, I, pp. 317-334.
Tugwell S. 1999, *L'évangélisme de saint Dominique*, in *Evangile et évangélisme: XIIe-XIIIe siècle*, Privat, Toulouse, pp. 249-260.
Turchini A. 1972, *Documenti sulla presenza dei serviti a Rimini (1312-1316)*, «Rivista Diocesana di Rimini», LXXIII-LXXIV, pp. 91-98.
— 2013, *I Malatesta: signori di Rimini e Cesena*, Il Ponte Vecchio, Cesena.
Ulianich B. 1967, *Paolo Sarpi, il generale Ferrari e l'Ordine dei Serviti durante le controversie veneto-pontificie*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXXVIII, pp. 582-645.
Urbani E. 2000, *Storia e architettura nelle chiese dei Servi di santa Maria di fondazione trecentesca in area veneta: Venezia (1316), Verona (1324), Treviso (1346) e Padova (1392)*, *SSOSM*, 50, pp. 7-140.
Valeri E. 2019, *"Mantener la riputazione del Papato". Sulla storiografia ecclesiastica nella seconda metà del Cinquecento*, in F. Ferrario, E. López-Tello García, E. Prinzivalli (a cura di), *Riforma/riforme: continuità o discontinuità?: sacramenti, pratiche spirituali e liturgia fra il 1450 e il 1600*, Morcelliana, Brescia, pp. 180-201.
Van Geest P. 2020, *The Rule of Saint Augustine*, in Pansters K. (a cura di) 2020, *A companion to medieval rules*, cit., pp. 127-154.
Vangelisti G. (a cura di) 1910, *Giornale e ricordi di fra Nicholao da Pistoia 1384*, in *MOS*, XI, Roulers, pp. 12-71.
Vannucchi E. 1998, *Chiesa e religiosità*, in G. Cherubini (a cura di), *Storia di Pistoia*. II. *L'età del libero comune: dall'inizio del XII alla metà del XIV secolo*, Le Monnier, Firenze, pp. 347-386.
Varanini G. M. 2009, *Nelle città italiane del Due-Trecento: i conventi dei Servi di Maria di fronte ai regimi comunali e signorili*, in *I Servi di santa Maria*, cit., p. 267-291.
Vasina A. 1990, *Il papato avignonese e il governo dello stato della chiesa*, in *Aux origines de l'Etat moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, École française de Rome, Roma, pp. 135-150.
— 2007, *Dal Comune verso la signoria (1274-1334)*, in O. Capitani (a cura di), *Storia di Bologna. 2. Bologna nel Medioevo*, Bononia University Press, Bologna, pp. 581-651.

Vauchez A. 1966, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*, *MEFR*, 78, pp. 503-549 (ripubblicato in A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XIV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 119-161).
— 1980, *Sainteté laïque au XIII^e siècle: la vie du Bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1272)*, in A. Vauchez, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Bottega d’Erasmo, Torino, pp.171-211 (prima in *MEFR*, 84 (1972), pp. 13-53).
— 1986, *Frères Mineurs, érémitisme et sainteté laïque: les vies des saint Maio († v. 1270) et Marzio († 1301) de Gualdo Tadino*, «Studi medievali», 3, 27, pp. 353-381.
—1989, *I laici nel Medioevo: pratiche ed esperienze religiose*, Il Saggiatore, Milano.
— 1990, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XIV secolo*, Il Saggiatore, Milano.
— 1990a, *Il culto dei «nuovi» santi in Umbria nei secoli XIII e XIV*, in A. Vauchez, *Ordini Mendicanti e società*, cit., pp. 186-193.
— 1990b, *Il comune di Siena, gli Ordini Mendicanti e il culto dei santi. Storia e insegnamenti di una crisi (novembre 1328-aprile 1329)*, in A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società*, cit., pp. 194-205.
— 1998², *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna (ediz. orig. École française de Rome, Roma 1981).
— 2001, *Gli Ordini mendicanti e la città nell’Italia dei comuni (XIII-XV secolo). Alcune riflessioni vent’anni dopo*, in G. Chittolini, K. Elm (a cura di), *Ordini religiosi e società politica*, cit., pp. 31-44.
— 2003a, *La santità dei laici nell'Occidente medievale: nascita ed evoluzione di un modello agiografico (secoli XII-XIII)*, in A. Vauchez, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma, pp. 15-26.
— 2003b, *Il posto dei laici nell'ecclesiologia medievale*, in A. Vauchez, *Esperienze religiose*, cit., pp. 51-65.
— 2016, *La religione civica: alcune riflessioni attorno a un concetto storiografico*, Benvenuti Papi A., Piatti P. (a cura di), «Beata Civitas», cit., pp. 3-9.
— 2020, *La politique de la sainteté de Jean XXII: promus et “recalés”*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*, cit., pp. 293-310.
Vauchez A. (a cura di) 1977, *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220 - v. 1350)*, *MEFR*, 89/2, pp. 557-773.
Vauchez A. (dir) 1995, *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, École française de Rome, Roma.
Vendittelli G. 2015-2016, *Interessi privati e finanza pubblica in un comune italiano. Bologna 1260-1310*, Tesi di dottorato in storia medievale, Sapienza Università di Roma, Dipartimento di storia, culture, religioni, tutore G. Milani.
Vendittelli M. 2006, *Malabranca, Latino*, in *DBI*, 67, pp. 699-703.
Verger J. 1987, *Pour une histoire de la maîtrise ès-arts au Moyen Age: quelques jalons*, «Médiévales», 13, pp. 117-130.
— 2016, *Le quatorzième siècle: siècle d'apogée ou siècle de crise pour l'université*

de Paris?, in B. Pio, R. Parmeggiani (a cura di), *L'università in tempo di crisi*, cit., pp. 215-226.

Vernet F. 1933, *Les ordres mendiants*, Librairie Bloud & Gay, Paris.

Veronesi A. 1909-1910, *La legazione del Card. Napoleone Orsini in Bologna nel 1306*, «Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Provincie di Romagna», 28, pp. 79-133.

Viallet L. 2009, *Procureurs et «personnes interposées» chez les Franciscains*, in N. Bériou, J. Chiffoleau (dir.), *Économie et religion*, cit., pp. 661-706.

— 2013, *Les ordres mendiants dans la ville médiévale (v. 1230-v. 1350): réflexions introductives* in D. Carraz (dir.), *Les ordres religieux militaires dans la ville médièvale (1100-1350)*, Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, pp. 57-78.

Vian P. 2004, *Innocenzo V, papa*, in *DBI*, 62, pp. 440-443.

Vicaire M.-H. 1977, *Les origines de la pauvreté mendiante des Prêcheurs*, in M.-H. Vicaire, *Dominique et ses prêcheurs*, Editions universitaires : Editions du Cerf, Fribourg-Paris, pp. 222-265.

Vicentini A. M. 1922-1932, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, 2 voll., Tipografia editrice Messaggi : Officina Tipografica Vicentina, Treviglio-Vicenza.

— 1923, *I Servi di Maria in Alessandria,* Unione Tipografica popolare, Casale Monferrato (estratto dalla «Rivista di storia, arte, archeologia per la provincia di Alessandria», VII [XXXII], fasc. XXVI).

Vignali L. 1999, *Andrea Manfredi e Antonio di Vincenzo: gli architetti di Santa Maria dei Servi*, «Strenna storica bolognese», 49, pp. 423-432.

Viliani S. M. 2010, *Una confraternita laicale fondata dagli Eremiti di Monte Senario: la Compagnia di san Filippo Benizi a Bivigliano*, *SSOSM*, 60, pp. 53-102.

— 2021, *Bio-bibliografia di Franco Andrea Dal Pino*, *SSOSM*, 71, pp. 166-198.

Vincent C. 2009a, *Lo sviluppo della devozione mariana dal XIII al XV secolo*, in E. Dal Covolo, A. M. Serra (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., pp. 873-886.

— 2009b, *Lo sviluppo della predicazione mariana dal XIII al XV secolo*, in E. Dal Covolo, A. M. Serra (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., pp. 887-899.

Vitolo G. 1998, *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, «Rassegna storica salernitana», 30, pp. 67-101.

Volpini R. 1969, *Bonagiunta, santo*, in *DBI*, 11, pp. 502-504.

— 1970, *Bonfiglio, santo,* in *DBI*, 12, pp. 22-25.

Wandruska N. 1996, *Städtische Sozialstruktur und "Inurbamento" in Bologna am Beispiel der Capitane von Nonantola (11.-14. Jahrhundert)*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76, pp. 1-63.

Webb D. M. 1999, *St James in Tuscany: The Opera di San Jacopo of Pistoia and Pilgrimage to Compostela*, «The Journal of Ecclesiastical History», 50, pp. 207-234.

White J. 1993, *Cimabue*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IV, Treccani, Milano, pp. 756-769.

Wierzchowski G., Fratres et benefactores. *The Economic Basis of the Dominican Friary in Sieradz until the End of the Sixteenth Century*, in M. M. De Cevins,

L. Viallet (dir.), *L'économie des couvents mendiants*, cit., pp. 285-296.
Williman D. 1988, *The Right of Spoil of the Popes of Avignon, 1316-1415*, The american philosophical society, Philadelphia.
Witt R. G. 2017, *L'eccezione italiana. L'intellettuale laico e l'origine del Rinascimento (800-1300)*, Viella, Roma (ed. orig. Cambridge University Press, Cambridge 2012).
Wolff G. M. 2011-2012, *I Servi di Maria in Germania: l'impatto con la Riforma luterana; la ripresa in Tirolo*, in *I Servi di santa Maria nell'epoca delle riforme*, cit., pp. 155-189.
— 2014-2015, *L'osservanza germanica*, in *I Servi di Maria tra giurisdizionalismo e rivoluzioni*, cit., pp. 221-264.
Wolters W. 1976, *La scultura veneziana gotica (1300-1460)*, 2 voll., Alfieri Edizioni d'arte, Venezia.
Zagnoni R. 2008, *Gli Ubaldini del Mugello nella montagna oggi bolognese nel Medioevo*, «Atti e memorie. Deputazione di Storia Patria per le Provincie di Romagna», 59, pp. 67-166.
Zampieri G. 2012, *La Chiesa di Santa Maria dei Servi in Padova: archeologia, storia, arte, architettura e restauri*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
Zanella G. 1997, *Filippo da Pistoia*, in *DBI*, 47, pp. pp. 757-762.
Zannini A. 2018, *Le comunità straniere a Venezia e le dinamiche di inclusione ed esclusione in città*, in G. Ortalli, J. Schmitt, E. Orlando (a cura di), *Comunità e società nel Commonwealth veneziano*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia, pp. 163-173.
Zanotti A. 2004, *Benedetto XIV tra ragione e santità: la beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati*, in C. Leonardi (a cura di), *Caterina Vigri: la santa e la città*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 139-154.
Zermatten C. 2017, *Mary, Mother of the Carmelites. A Medieval Construction*, in J. Röhrkasten, C. Zermatten (a cura di), *Historiography and Identity. Responses to Medieval Carmelite Culture*, LIT Verlag, Zürich, pp. 91-107.
Znorovszky A.-B., Jaritz G. (a cura di) 2022, *Marian Devotion in the Late Middle Ages: Image and Performance*, Routledge, London-New York 2022.
Zorzi A. 2012, *Verso Est. L'espansione del dominio fiorentino nella Toscana orientale*, in P. Pirillo, A. Zorzi (a cura di), *Il castello, il borgo e la piazza. I mille anni di storia di Figline Valdarno, 1008-2008*, Le Lettere, Firenze, pp. 115-168.
Zucchini S. 2016, *L'età dell'oro dello Studio perugino tra epidemie, guerre e sconvolgimenti politici: maestri e dottori dell'università nella Perugia del secondo Trecento*, in B. Pio, R. Parmeggiani (a cura di), *L'università in tempo di crisi*, cit., pp. 159-176.
— 2020, Mater e domina. *Ambizioni e domini territoriali del comune di Perugia dall'epoca consolare al governo di popolo (secoli XII-XIV)*, «Nuova rivista storica», 104, pp. 139-192.
Zuppante A. 2009, *Roscio, Giulio*, in S. Franchi, O. Sartori (a cura di) *Dizionario Storico Biografico del Lazio. Personaggi e famiglie nel Lazio (esclusa Roma) dall'antichità al XX secolo*, III, IBIMUS, Roma, p. 1694.

Indice dei nomi

Acciaioli, famiglia, 102, 171; Niccolò, 151, 152n
Accorsi Michele, maestro e rettore di compagnia, 178
Accorso da Borgo Sansepolcro, frate lettore, 259
Acqui, 152
Adimari, famiglia, 150, 165, 169, 213; Bernardo di Manfredi, 169n, 212, 213; Gherardo, frate, 135; Taddeo, frate, 26, 232
Adriano, frate, 177
Adriano V, papa (Ottobuono Fieschi), 67, 68
Agliana, 177
Agnese, suora, 173n, 179, 253
Agostino, santo, 118, 119
Al-Farghani, 273
Alabanti Antonio, frate e priore generale, 27
Alasia Gregorio, frate, 27, 32
Alberti Leon Battista, 285n, 386
Albertino, frate, 221
Alberto di Culcidella, frate, 221
Albertoni, Benina di Naddo (lanaiolo), penitente, 222
Albornoz Egidio, cardinale, 105, 107, 108, 109, 158, 242
Albrizzi Filippo, frate, 28
Aldobrandino, frate, 70n, 271
Aldobrandino di Drudolo, capitano di compagnia, 48n
Alemagna, 78, 79, 248
Alessandria, 78, 130n, 152-153, 180, 211
Alessandro IV (Rinaldo di Jenne), papa, 50, 51, 53, 55, 57, 59, 60, 67, 69, 73, 75, 86, 90
Alessandro V (Pietro Filargio), papa, 153n
Alessio, frate, 26, 33, 60, 149, 195n, 228, 230, 231, 247n
Alfani, famiglia, 145, 204, 286
Alighieri Dante, 198, 273, 288
Altopascio, 171
Ambrogio da Borgo Sansepolcro, frate lettore, 261, 262n
Ambrogio da Milano, frate, 153
Amerigo da Narbona, capitano di esercito, 135
Andrea, frate, 131
Andrea, frate (priore di Santa Maria di Cafaggio), 60n
Andrea, santo, 292

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*,

published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

Andrea da Borgo Sansepolcro, frate e beato, 71n, 133, 238, 287
Andrea da Faenza, frate e priore generale, 106, 110, 111, 156, 227, 232, 273, 277, 293, 297
Andrea da Montepulciano, frate lettore, 256
Andrea da Todi, frate lettore e amministratore generale, 92, 98, 256
Andrea di Balduccio di Marescotto da Borgo Sansepolcro, frate e priore generale, 78-87, 88, 91, 121, 144, 189, 198, 201n, 204, 234, 253n, 255, 258, 277, 282n
Andrea di Capraccio da Borgo Sansepolcro, frate, 133, 217
Andrea di Cione (detto l’Orcagna), 290, 292
Andrea di Nerio Lippi, 106n, 145
Andrea di Pietro da Orvieto, frate e vescovo di Caorle, 110n
Andrea Cerretto, 292
Andrea Gandulfis, canonico e giurista, 72n
Androino de la Roche, cardinale, 109
Angelo, vescovo di Chiusi, 207n
Angelo da Castelfiorentino, frate, 96, 216
Angelo da Montepulciano, frate, 212, 253
Angelo da Rimini, frate e amministratore generale, 96, 98
Angelo da Roma, giurista, 68
Angelo di Capraccio da Borgo Sansepolcro, frate lettore, 133, 217, 256, 262
Angelo di messer Vencio, frate, 133
Angelo Ticci da Siena, frate, 262n
Angeluccio di Vanni, frate, 216
Angiò, famiglia (angioini), 78, 152; Ludovico, santo, 118
Anguillaria, 45n
Anna, santa, 285, 296
Anonimo Gaddiano o Magliabechiano, 285n
Antella, famiglia, 146; Simone di Nerio, 106n
Antimo, 177
Antonio, abate e santo, 292, 296
Antonio da Bologna, frate e priore generale, 274
Antonio da Padova, santo, 118
Aquileia, 200n
Arcidiaconi Federico, podestà, 131
Ardingo, vescovo di Firenze, 42, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54n, 59, 247 299, 300
Arezzo, 88, 119, 127, 131, 135, 137, 138, 163, 168, 173n, 235, 251, 253, 283, 286n
Ariosti, famiglia, 174
Aristotele, 267, 268, 271, 273
Armaleone Bartolomeo, notaio, 179
Arnaldo di Baroccio, 211
Arnolfo di Cambio, 166, 280
Asbergo da Bologna, 198n
Asburgo, famiglia, 34; Giuseppe II, imperatore, 34; Maria Teresa d’Austria, imperatrice, 34
Ascoli, 109, 110
Asinario (Sonaio, Senario), monte, 18, 30, 42-47, 48, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 67, 77, 94, 164, 171, 186, 193, 194, 195, 211, 223, 228, 230, 237, 238, 241n, 247, 299
Assisi, 164, 242, 296
Asti, 78, 126n
Attavanti Paolo, frate, 26, 149, 276
Atti Giovan Fabrizio degli, 121
Aulo Celso, 273
Avicenna, 271
Avignone, 82, 87, 88n, 89, 93, 95, 96, 97, 107, 122n, 176, 188n, 219, 261, 264
Avito, frate, 66n
Avvocati, famiglia, 71n, 149-152, 175, 176, 200n, 286n; Giovanni, frate, 151, 153
Azzolino di Contuccino, notaio, 106
Azzoni Guglielmo, 158

Baccaleriis de Caligola, 275
Baglioni, famiglia, 267; Lelio, frate e priore generale, 31
Bagno a Ripoli, 44, 212
Balduccio Marescotti, 80
Ballottini Arcangelo, frate, 30
Bandinella, 177
Barbara, santa, 182
Bardi, Lapa, vedova di Barduccio 305
Barnaba da Modena, 183, 293, 295
Barone, fratelli, 45
Baronio Cesare, 30, 32
Bartolo, frate e priore degli Eremitani di sant’Agostino di Perugia, 131

Bartolo, frate e priore dei Servi di Maria di Perugia, 131
Bartolo da Cingoli, monaco e priore generale, 67
Bartolo (Bartolomeo) di Andrea da Borgo Sansepolcro, beato, 133
Bartolo Ruggeri da Firenze, frate, 107, 108, 137-138, 216
Bartolomeo, santo, 118, 163n
Bartolomeo, pittore, 291
Bartolomeo, arcivescovo di Genova, 169, 182
Bartolomeo Anglico, 274
Bartolomeo da Cesena, frate, 262n
Bartolomeo da Firenze, frate, 262n
Bartolomeo Puzoli da Parma, frate, 97
Beato Angelico, 291
Becchenugi, famiglia, 100n
Belgio, 37
Bellondo, sarto, 216
Beltedeschi Como di Lunardo, 177-178
Benedetto, santo, 292
Benedetto XI (Niccolò da Treviso), papa, 46n, 78, 79, 81, 83, 87, 240, 241, 277, 301
Benedetto XII, papa, 90, 94, 96, 98, 176, 301
Benedetto XIII, papa, 153n
Benedetto XIV, papa, 33
Benedetto da Lucca, frate, 106
Benedetto da Pistoia, frate, 107
Benedetto Becchi, frate, 135
Benedetto Geri, frate, 235, 244, 245
Benevento, 135
Benvenuto, maestro generale, 101
Bergamo, 125, 145, 237
Berlinghieri Bonaventura, 279
Bernardo, vescovo di Siena, 234
Bertoldo da Cortona, frate, 209
Bertoni, Jacopo Filippo da Faenza, frate e beato, 33, 236n; Miserino, 236n
Bertrando del Poggetto, cardinale, 95, 96, 130
Bertrando di Deux, cardinale, 207
Bigazzini Filippo, 121
Bindo da Siena, giurista, 72n
Bivigliano, 44
Bollandisti, 33, 225
Bologna, 27, 29, 51, 54, 70n, 71, 72, 76, 79n, 80, 81, 82, 83n, 86, 87, 88, 95, 97, 104, 108, 110, 111, 115, 116-119, 126, 127, 128-130, 131, 132, 138, 139, 142, 144, 152, 155n, 157-158, 163, 164, 174-175, 176, 180-181, 188, 198, 200, 202, 203, 204, 209, 211, 212n, 213-214, 218, 221, 222, 223, 233, 235, 239n, 242, 250, 251, 253, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 264, 266, 267, 268, 269, 270n, 273, 275, 276, 278, 280, 282-283, 286, 287, 288-289, 292-293, 294, 295
Bonaccorso, frate, 271
Bonagiunta, frate e priore generale, 58-59, 60, 61, 81, 230
Bonaventura da Bagnoregio, cardinale e ministro generale, 63, 65, 232, 273
Bonaventura di Ventura da Pistoia, frate e beato, 71n, 172-173, 177, 179-180, 202, 253
Bonfiglio (o Figliolo), frate e priore generale, 26, 31, 47, 50, 54-55, 56, 57, 58, 60, 81, 196, 230, 246, 300
Bonfiglio, vescovo di Siena, 48
Bonfrizieri Placido M., frate, 33
Bonifacio VIII, papa, 77, 78, 81, 82n, 84, 85, 111, 156
Bonifacio IX, papa, 274
Bonifacio da Modena, vescovo di Como, 273, 274n
Borghese Niccolò, 236
Borgo di Mainetto da Gagliano, 214
Borgo Sansepolcro, 57, 72, 76, 80n, 127, 131, 133, 163, 200, 202, 208, 209, 211, 216, 217, 241, 242n
Borgognoni, famiglia, 176; Ugone, 176
Borro Gasparino, frate, 26-27
Boston, 284
Brescia, 125
Bruges, 151
Brunelleschi, famiglia, 170; Pino di Francesco, 222
Brunis de, famiglia, 219; Jacopo di Vandino, frate, 130
Budrio, 219

Caccianemici, famiglia, 212
Camaldoli, monastero di, 47n
Campagna Marittima, 90

Campaldino, 135
Cancellieri, famiglia, 177-179; Cialdo, 201n; Giovanni di Lazzaro, 179; Jacopa, 201n; Tedicio, 178n, 179
Caorle, 110n
Capocci Pietro, cardinale, 46-47, 48; Raniero da Viterbo, cardinale, 42, 44, 47, 50, 51, 53, 59, 66
Capraccio, 217
Caracciolo Berardo da Napoli, notaio e giurista, 72n
Carlo da Faenza, frate maestro, 275
Carnalevari Bartolino da Cesena, giurista, 154
Carraresi, famiglia, 115, 156, 157; Francesco il Giovane, 157; Marsilio, 157
Casati Conte, arcidiacono, 68
Castel della Pieve, 73, 131, 207n, 256, 257, 264
Castel Stroncone, 90
Castiglia, regno di, 111
Castruccio Castracani, 102, 151, 171, 175, 176
Carici Bertrando, arcidiacono, 92, 93n
Caterina d'Alessandria, santa, 284, 292, 296
Cato de' Cati da Lendinara, notaio, 156
Cecca di Filippuccio da Montepulciano, terziaria, 160
Cedri Pino di Girolamo, 236
Cella Barucola, eremo di, 76
Cerchi, famiglia, 81
Cervia, 128
Cesena, 47n, 100n, 205, 259
Chierico da Pisa, giurista, 72n
Chieti, 110, 273
Chiusi, 76, 207n, 253
Cimabue, 282, 283n, 286n
Città di Castello, 55, 57, 77, 127, 133, 193, 241, 247
Clemente IV, papa, 61, 64, 143
Clemente V (Bertrand de Got), papa, 79, 82, 83, 87
Clemente VI, papa, 97, 98, 104, 261, 264, 266, 273, 301
Clemente VII, papa, 110, 111
Clemente da Firenze, frate, 91, 93, 96, 100n, 229, 258, 259, 261-262, 290
Clemente Neri da Siena, frate, 134
Clermont, 256
Clusone, 237
Como, 211, 273
Compagno di Cambio, oblato, 160
Compagno di Cora da Corliano, oblato, 160-161
Consiglio di Lotaringo, 58
Coppo di Marcovaldo, 281, 297
Corbinelli, famiglia, 136; Pietro, frate, 136
Corsini, Giovanna di Andrea, pinzocchera, 222; Tommaso di Duccio, giurista, 94
Cortona, 82n, 119, 138, 231
Cosma e Damiano, santi, 292
Costanza, 111
Cremona, 124, 131
Cristiani Giovanni Bartolomeo, 292
Cristiano, frate, 54, 193, 247n
Cristoforo, frate, 44, 94
Cristoforo da Parma, frate, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 103n, 221, 229, 233, 235, 260, 263, 272, 276
Croce, santa, 182

Del Pozzo, famiglia, 152
Des Prés Pierre, cardinale, 95, 96
Della Scala (o Scaligeri), famiglia, 115, 155-156, 157, 182; Alberto, 156; Cangrande, 85, 155-156, 211; Mastino, 156
Della Lastra, famiglia, 136, 217; Guglielmo, frate, 136
Deodato da Borgo Sansepolcro, frate, 131
Diamante di Spedaliero, 70n, 178
Diana, vedova di Vanni Gualandi (corrazzaio), 170
Dicumano, 31
Domenico da Caleruega, frate e santo, 45, 117, 118, 119, 164, 191, 192, 240, 241, 242, 254, 279-280, 287
Domenico di Guillichino Gualterini (albergatore), frate, 128-129
Donato, chierico, 174
Donnino, santo, 146, 148
Dotti, famiglia, 238
Duccio di Boninsegna, 282n, 284

Egidio da Bologna, podestà, 132
Elia, profeta, 119
Emilia, via, 128

Enrico, frate, 272
Enrico VII, imperatore, 121
Enrico di Baldovino, 45, 47-48, 50, 193, 211, 214, 246
Enrico di Regenstein, 69
Ercolano, santo, 181
Este, famiglia, 156; Alberto V, 156; Aldobrandino II, 156; Azzo, 82n; Costanza, 156; Niccolò II, 156
Eutropio, 273

Fabriano, 188
Faenza, 93, 94, 99, 105, 108, 115, 157, 158-159, 209, 294
Falchi Coppo, 216; Lapino, 216; Matteo di Simone, frate, 216
Falconieri, famiglia, 33, 81, 95n, 142-149, 211; Albizzo, frate, 144, 153; Angelo di Forese, frate, 146, 153; Antonio, 147, 148; Bandino di Bernardo, 147; Bandino di Cambio, 145; Cambio, 142; Carmiano, 95n; Chiarissimo, 142-143, 144, 149; Chiarissimo di Alberto, 145, 146; Diedi di Forese, 147; Falco di Ugo, 143; Falconerio, 142; Forese di Diedi, 147; Forese di Gaddo, 95; Gaddo di Forese, 144; Giovanni, 148; Giuliana, santa, 32, 33, 146, 149; Guiduccia, 145; Lippa di Mimmo, vedova di Nero Riccomanni, 145; Matteo di Berto, 147; Niccolò di Forese, 147; Niccolò di Guido, 147; Paolo, 147, 148; Paolo di Jacopo, 147; Zanobi di Forese, 147, 148
Faldossi Zaccaria, frate e priore generale, 28, 29
Favilla Cosimo, frate, 27
Federico, vescovo di Rimini, 154
Federico II, imperatore, 42n, 47, 124
Ferrara, 59n, 104, 156, 181, 257
Ferrari Filippo, frate e priore generale, 31
Ferrini Luca, 29
Fieschi Guglielmo, cardinale, 51, 54
Fiesole, 142
Filippo, abate, 160
Filippo VI, re, 261
Filippo Maria da Bologna, frate, 28, 42
Filippo da Castel della Pieve, frate lettore, 256, 264
Filippo da Faenza, frate baccelliere, 275
Filippo da Firenze, frate, priore generale e santo, 27, 28, 29, 31, 33, 35, 61, 62, 66-72, 81, 88, 120-122, 129, 132, 164, 166, 168, 172n, 201, 213, 227, 228, 229, 230-233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 249-250, 253-254, 274, 277, 283, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 295, 297, 302
Filippo da Pistoia, arcivescovo di Ravenna, 43n, 48, 49
Filippo Dini, frate, 107, 217
Fioravanti Neri, 145, 148
Firenze, 13, 18, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 36, 37, 42, 43-51, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 64, 65, 70n, 71, 72, 73, 79, 81, 82n, 84n, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 114, 116, 117n, 118n, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135-139, 140, 142-149, 150, 151, 155, 157, 160, 161, 163-172, 175, 179, 180, 182, 188, 189, 192, 193, 194, 198, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 227, 232, 233, 235, 238, 239, 241, 242, 246, 247, 252, 253n, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264n, 266, 268, 269, 270n, 272, 273, 275, 278, 282, 285-286, 288, 289-291, 292, 294, 296, 299, 300, 301
Floranis de Dino, notaio, 82
Foiano, 202
Foligno, 72, 163, 208, 209, 211, 216, 233, 235, 236, 250
Fondi, 153n
Foraboschi Gerardo, capitano del popolo, 132
Forese di Rabatta, giurista, 95
Forlì, 71, 73, 105, 109, 128, 129, 130n, 154, 158, 235, 236, 237, 238, 239n, 293, 294
Forlimpopoli, 109
Forte, frate, 233
Framarigo, notaio, 178
Francesco, frate lettore, 256
Francesco, frate e custode dei Minori a Perugia, 131
Francesco, chierico, 174
Francesco d'Assisi, frate e santo, 15, 16, 49n, 65, 74, 117, 118, 119, 164, 186,

191, 192, 194n, 240, 241, 242, 254, 279, 280, 287
Francesco da Borgo Sansepolcro, frate, 93
Francesco da Faenza, frate lettore, 256
Francesco da Firenze, frate,
Francesco da Forlì, frate lettore, 256, 262
Francesco de Bostichis, frate, 216
Francesco di Arrighetto da Siena, frate e beato, 33, 162-163, 226n, 233, 235-236, 237, 238, 242, 244-245, 276, 277, 287, 293n, 297
Francesco di Donato da Siena, frate, 130n
Francesco di Giovanni Grazia da Roma, frate maestro, 274
Francesco di Niccolò di Segna, 289
Francesco Burnacci, frate, 91n
Francesco Chellini, frate, 137
Francesco Malognani, frate e cavaliere, 135
Francia, 16, 268; regno di, 15, 65, 83, 111, 151, 259, 261, 269, 270, 274
Fruosino, santo, 222

Gabriele, arcangelo, 290
Gabriele da Venezia, frate, 182
Gaddi Taddeo, 285, 288, 289, 291, 296
Galgano, santo, 243
Galluzzi, famiglia, 82n, 212; Alberto, arciprete, 82n; Albizo, 82n; Lambertino, 82
Gano di Fazio, 234
Garbi Luigi, frate, 33, 35
Garsia Sebastiani, canonico e giurista, 72n
Genova, 108, 109, 182, 257, 275, 293-294
Gentile da Figline, notaio, 72
Gentile da Todi, frate, 221
Geremei, famiglia, 82, 128
Gerusalemme, 122
Gherardo da Villamagna, 168
Ghetto, notaio, 166
Ghiberti Lorenzo, 285n, 290
Giacomo Filippo da Ferrara, frate, 27
Giacomo da Vitry, 191n
Giacomo di Francia, cardinale, 268
Giani Arcangelo, frate, 27, 31-33, 35, 71n, 92, 94n, 109, 158, 189n, 255, 258
Giannini, Francesco, frate, 217; Perino, 217
Giannotto da Parma, frate, 262n
Gioacchino da Siena, frate e beato, 120, 122, 226n, 233-234, 235, 237, 238, 239n, 243, 253n, 277, 286, 287, 295, 297, 302
Giotto, 285n, 286n, 296
Giovanna, vedova di Ammannato, 216
Giovanna da Firenze, beata, 149
Giovanna di Ugolino da Sommaia, 217
Giovanni, evangelista e santo, 156, 169, 289
Giovanni, frate, 137
Giovanni XXI (Pietro Ispano), papa, 69
Giovanni XXII, papa, 89, 90, 92n, 93, 94, 99, 111n, 121, 155, 267-268
Giovanni d’Andrea, giurista, 84
Giovanni d’Avanzo, 214
Giovanni da Bologna, frate, 129, 130
Giovanni da Castelfiorentino, frate, 272
Giovanni da Cesena, frate, 95n
Giovanni da Città di Castello, frate lettore, 256, 257
Giovanni da Corman, cardinale, 108
Giovanni da Cremona, frate, 262n
Giovanni da Lunigiana, frate, 176
Giovanni da Todi, frate, 132
Giovanni da Via Piana di Viterbo, frate, 262n
Giovanni da Vicenza, frate, 114
Giovanni di Masseo Duranti, 200n
Giovanni di Sacrobosco, 273
Giovanni di Jacopo di Sassonia, frate e beato, 238, 262n, 287
Giovanni Battista, santo, 182, 284, 292, 296
Giovanni Cioni, frate, 107
Giovanni Nucci da Siena, frate lettore, 256, 257
Giovanni Pesce, frate, 217
Giovannini Bernardo, canonico e giurista, 72n
Girolami dei Remigio, frate, 262
Girolamo, santo, 292
Girolamo da Binagio, 231
Girolamo da Sant’Angelo in Vado, beato, 33
Girolamo Cambi, frate, 137
Giuliano da Bivigliano, 43
Giuliano da Rimini, 293
Giulio Valerio, 273

Giunta, frate, 60
Giunta di Lottiero Zonta (detto Melino 'gaudente'), frate, 221-222
Giuntino da Tingna, 72n
Giuseppe, santo, 122, 285, 289
Giuseppe da Verona, frate, 262n
Gonzaga, famiglia, 115, 156-157; Anna Caterina, arciduchessa, 30, 32; Francesco I, 156; Ludovico III, 157
Gozzadini, famiglia, 157, 158n, 174
Grana Damiano, frate, 29
Gregorio VII, papa, 125
Gregorio IX, papa (v. anche Ugo di Ostia), 124, 125, 255, 256, 271
Gregorio X, papa, 62, 67, 150
Gregorio XI, papa, 111, 268
Gregorio XII, papa, 153n
Gregorio da Forlì, frate, 262
Gregorio Jacopi da Firenze, frate maestro, 269
Grifo, 155
Grimaldo (al secolo Guernerio) di Cenni di Ventura, frate, 136, 262n
Grimaldo di Compagno da Pesciola, notaio, 136
Guadagni, famiglia, 145, 286; Gherardo di Migliore, 222
Gualfreducci, famiglia, 137; Jacopo di messer Nicola di Cecco, frate, 137, 173
Guasco, famiglia, 152-153; Antonio, frate 153; Oddone, arcidiacono, 153
Guasco d'Alice, famiglia, 152-153; Bonifacio, 152-153
Gubbio, 209, 259
Guccio di Filippo, 91
Guglielmino, frate, 217
Guglielmo, frate, 135
Guglielmo, frate (priore dei Servi di Maria di Orvieto), 134
Guglielmo, canonico e vicario vescovile, 77
Guglielmo d'Alessandria, frate, 227
Guglielmo da Firenze, frate, 177
Guglielmo da Francoforte, maestro, 255
Guglielmo di Durfort, 135
Guglielmo Dulcino, vescovo di Lucca, 92-93, 176
Guglielmo Durante, 73
Guglielmo Perault, 272
Guidinga, 214
Guido, frate, 133
Guido, frate (priore dei Servi di Maria di Forlì), 154
Guido, cardinale, 208
Guido Burnacci, notaio, 91
Guido da Baisio, vescovo di Reggio Emilia, 156
Guido da Siena, 281
Guidone da Città di Castello, frate, 109

Halberstadt, 69
Hus Jan, 111

Ilario da Parma, frate, 130
Ildebrandino, vescovo d'Arezzo, 173n, 253
Ildebrandino, vescovo di Chiusi, 202
Imola, 130n, 158
Impero germanico, 13, 28n, 45, 62, 121, 124, 126n, 132, 151
Inghilterra, regno di, 65, 143, 151, 269
Innocenzo III, papa, 99, 125
Innocenzo IV, papa, 47n, 51, 54, 55, 57, 67, 69, 125, 241, 242n, 246
Innocenzo V (Pietro di Tarantasia), papa, 67
Innocenzo VI, papa, 105, 108, 109, 110n, 289
Isnardo Ugolini Forcittae, 128
Ivo da Morlaix, canonico, 261

Jacopa, vedova di Vanni Petrucci, 216
Jacopo (o Giacomo), apostolo e santo, 117, 146, 157, 158
Jacopo, rettore, 174
Jacopo, vescovo di Città di Castello, 77
Jacopo da Perugia, frate, 134
Jacopo da Siena, frate e priore generale, 60, 61, 81, 249
Jacopo del Mugello, 177
Jacopo di Cione, 292
Jacopo di Zanello Pontechi, 200n
Jacopo Cere da Castel della Pieve, frate, 264
Jacopo Rota, frate, 135

Lambertazzi, famiglia, 82, 128
Lambertini, famiglia, 212
Lamberto da Prato, 231, 234, 253

Lamberto Marescotti da Firenze, frate, 100n, 130
Lamone, fiume, 158
Lando, conte e capitano di ventura, 108
Lando di Fortino, notaio, 106n
Lapo da Castiglionco, giurista, 147
Latino di Jacopo, frate, 132
Latino Malabranca, cardinale, 71, 73, 75, 81, 254
Leonardo da Castel della Pieve, frate baccelliere, 261, 262n, 264
Leonardo Rossi, frate e ministro generale, 111
Lione, 19, 20, 61, 62, 63, 66, 67, 69, 73, 74, 77, 78, 84, 115, 150, 187, 190, 192, 197, 198, 200, 201, 230, 239, 242, 252, 253, 295, 299, 300, 305
Lombardia, 88, 101, 125, 137, 257, 261, 262n, 269, 270, 276, 293
Londra, 78
Lorenzetti Ambrogio, 285n, 289
Lorenzo, frate, 170
Lorenzo, santo, 292
Lorenzo da Todi, frate, 106
Lovanio, 37
Luca da Venezia, frate e vescovo di Cardica, 110
Lucca, 33n, 61, 71n, 73, 90n, 92, 93, 102, 107, 135, 149-152, 171, 175-177, 182, 191, 200, 208, 209, 211, 216, 217, 271, 286
Ludovico IV, imperatore, 89, 90, 92, 93n, 121, 122
Lullo Raimondo, 259
Leone X, papa, 28
Lippo di Dalmasio, 292-293
Lotaringo da Firenze, frate e priore generale, 26, 72-78, 80, 81, 83, 163, 189, 201, 206n, 213, 231, 271, 282
Lotaringo di Spedaliero, 178
Lucia, santa, 284, 290, 292
Lutero Martin, frate, 28

Mabillon Jean, 30
Magdeburgo, 30
Malatesta, famiglia, 115, 154-155; Ferrantino, 155; Giovanni, 154; Malatesta (detto Malatestino), 154, 155; Malatesta da Verrucchio, 154
Malavolti Donosdeo, vescovo di Siena, 95, 96n
Manetto da Firenze, frate e priore generale, 26, 61, 81
Manfredi, re di Sicilia, 58, 135
Manfredi di Gerardo, notaio, 50
Manfredi, famiglia, 115, 158-159; Beltrame, 159; Francesco I, 158; Giovanni di Bagnocavallo, 159; Guido, 105; Ricciardo, 158; Tino, 158
Mangiadori Giovanni, vescovo di Firenze, 54, 58
Manno, presbitero, 72
Manno di Rinuccino Ugoni Rossi, 60n
Mannucci Antonio, frate e priore generale, 146, 216, 268-269
Mannuccio di Giunta (limaio), 216, 268
Mantova, 28, 115, 156-157
Marca Anconetana, 81n, 90, 105, 108
Marca Trevigiana, 82, 91
Marco da Bologna, frate, 130
Marco da Borgo Sansepolcro, frate, 146
Marco da Forlì, frate e vescovo vandalensis, 107, 110
Marco da Siena, frate lettore, 256
Marco di Bettino da Venezia, frate, 155
Marcolino da Forlì, frate e beato, 237n
Maria Maddalena, santa, 79, 118, 288
Martino IV, papa, 71
Martino V, papa (Ottone Colonna), 31, 153n
Martino da Siena, frate, 158
Martini Simone, 284
Marzagaia, 155
Mascagni Arsenio, 32
Massa Marittima, 235
Massa Trabaria, 90, 108, 211
Matteo, frate, 216
Matteo d'Acquasparta, frate e cardinale, 81, 254
Matteo da Bologna, frate e priore generale, 270
Matteo da Castel della Pieve, frate maestro e priore generale, 97, 98, 101, 103, 210, 261, 262n, 264, 265, 266, 267, 278
Matteo da Firenze, frate, 128
Matteo di Capraccio, frate, 133, 217
Matteo (detto Cappuccino) di Cappuccio, 154

Mazzi, famiglia, 167n
Medici, famiglia, 27, 171; Cosimo I, 29, 165
Memmi Lippo, 284
Mengardoni, famiglia, 155; Moro, 155
Mezzavacca Bartolomeo, cardinale, 274
Michele arcangelo, santo, 150
Michele da Foligno, frate, 262n
Michele da Siena, frate, 75
Michele da Todi, frate lettore, 256
Michelozzo di Bartolomeo, 147, 148, 292
Mico di Aghinetto, biadaiolo, 213
Milano, 15, 46, 68, 125, 133, 140, 152, 211, 233, 241, 256, 257, 269, 270, 293, 294, 297
Modena, 130, 156, 259
Montaperti, 50n, 142, 143, 281
Montauban, 92n
Montecastelli, 133
Montecatini, 171
Montepulciano, 36, 70n, 72, 76, 86, 107, 147n, 162n, 173n, 179, 201, 202, 215, 219, 253n, 255, 283, 284, 295
Monte Vicchio, eremo di, 76n, 77, 78, 79, 86
Monticchiello, 201, 219
Montorsoli Angelo, frate e priore generale, 31
Mortuccia, pinzocchera, 218
Mozzi Andrea, vescovo di Firenze, 169
Mugello, 43, 136, 170, 171, 299

Napoli, 31, 250, 297
Narbona, 65
Nardo (o Bernardo) di Cione, 290, 292, 296
Napoleone, imperatore, 34
Nello Galigaio, 170
Niccolò, frate, 216
Niccolò, santo, 285, 288, 292
Niccolò, priore generale dei Carmelitani, 66
Niccolò III, papa, 71
Niccolò IV, papa, 73, 75, 77, 78, 81n, 198n
Niccolò V (Pietro da Corvara), antipapa, 89, 121
Niccolò d'Arezzo, frate e beato, 275, 276
Niccolò da Montemurlo, frate, 137
Niccolò da Perugia, frate e priore generale, 276
Niccolò da Prato, cardinale, 46n, 79, 81, 121, 241, 242n, 254
Niccolò di Bensianato da Budrio, notaio, 130, 203, 219
Niccolò di Liberatore (detto l'Alunno), 181
Niccolò di Pietro da Siena, frate, 243, 261, 262n, 275, 276
Niccolò di Segna, 289
Niccolò di Tommaso, 291
Niccolò Balanzan da Venezia, frate e priore generale, 109, 268, 269, 273
Niccolò Magaldi, frate, 272
Niccolò Manetti da Pistoia, frate, 34, 253n
Nicola, frate, 216-217
Nicola Pisano, 280

Onorio IV, papa, 71, 72, 78, 81n
Opizzo, notaio, 178
Opizzo di Megalotti, 178n
Ordelaffi Francesco, 105, 109, 236, 275
Orlando, 48n
Orsini, famiglia, 81n; Giordano, cardinale, 206n; Giovanni Gaetano, cardinale, 90, 93, 94, 102, 105, 275, 276, 278; Napoleone, cardinale, 79, 81, 82, 121, 131, 218
Orvieto, 76, 81, 93, 121, 127, 131, 134, 200n, 204, 238, 252n, 253n, 281, 282n, 284, 285, 295, 297
Ottavante da Firenze, giurista, 86, 204
Ottaviano, frate, 60, 200n
Ottone, rettore generale, 67, 71
Oxford, 250

Pace Pesamigola, podestà, 45
Pacifico d'Arezzo, frate, 135
Padova, 15, 38, 39, 115, 157, 189n, 270, 273, 296
Palagio, famiglia, 146
Paolo, santo, 284, 292
Paolo, canonico e vicario vescovile, 207n
Paolo Gucci da Firenze, frate, 91, 92, 100n, 262n, 290
Paolo da Bologna, frate maestro, 106
Paolo da Parma, frate, 96, 260, 261, 265
Parigi, 14, 87, 91, 94, 97, 98, 104, 108, 110, 111, 151, 187, 232n, 250, 254, 257-271, 273, 274, 277, 278, 288, 301

Parma, 43, 84n, 104, 105, 125, 130, 210, 211, 267, 268
Patrimonio di san Pietro, 20, 61, 90, 93, 105, 139, 207; provincia del, 88, 101, 257, 261, 262n, 269
Patrizio, santo, 122, 288n
Pavia, 118, 270, 273, 288
Pazzi, famiglia, 144, 146, 204, 286
Pecci Giovanni Antonio, 76n, 215n
Pellegrina da Lucca, 172
Pellegrino da Forlì, frate e santo, 33, 71n, 236-237, 238, 287, 293, 297
Pepo da Siena, giurista, 68
Pepoli, famiglia, 158n; Romeo, 157-158; Taddeo, 157, 211
Perugia, 78, 79, 80, 84n, 93, 101, 115, 121, 127, 130-132, 133, 140, 145, 181-182, 209, 231, 232, 237, 269, 275
Peruzzi, famiglia, 171
Pescia, San Francesco, chiesa di, 279
Petroni, famiglia, 142, 149, 289; Meschiato, 142; Riccardo, cardinale, 142
Pettinaio Pier, beato, 122, 234, 243
Piacenza, 132, 152
Pianura padana, 232
Piemonte, 91
Piermei Alessandro Filippo, frate, 34
Pierozzi Antonino, arcivescovo di Firenze, 147
Pietro, frate, 44, 94
Pietro, santo, 288
Pietro, vescovo di Città di Castello, 55, 57
Pietro, maestro di canto, 252n
Pietro da Forlì, frate, 262n
Pietro da Todi, frate e priore generale, 87-97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110n, 129, 138, 145, 152, 155, 163, 176, 189n, 198, 206, 229, 235, 253n, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 277, 278, 285, 290, 297, 301
Pietro da Verona, frate e santo, 45-46, 74, 92, 118, 164, 228, 232, 240-242, 254
Pietro del Morrone, monaco, 67
Pietro di Nerio Lippi, 106n
Pietro Guadagni d’Arezzo, frate, 109, 146, 147
Pietro Lombardo, 260, 269
Pietro Lotti, frate, 227
Pietro Nicolai da Roma, frate e priore generale, 274
Pietruccio, 216
Pio IX, papa, 36
Pipino (o Pino) di Lotteringo di Spedaliero, notaio, 177, 178
Pisa, 93n, 118n, 135, 151, 153n, 176
Pistoia, 34, 69-70, 71, 73, 76, 80, 81, 83n, 91, 92, 93, 94, 99, 106, 107, 115, 127, 137, 138, 139, 172-174, 177-180, 188, 196-197, 199, 200, 201n, 208, 209, 213, 214, 227, 238, 253n, 291, 292-293, 294
Poccetti Bernardino, 32
Poccianti Michele, frate, 28-29, 31, 71n, 236
Poggibonsi, 72
Porcellini, famiglia, 179; Francesco, frate, 179; Giovanni di Bartromino, 178-179
Porrina da Casole, giurista, 72n, 73, 74, 75
Porro Giovannangelo, frate e beato, 33
Portogallo, regno di, 111
Prato, 107, 118, 137, 138, 177, 292
Provenza, 47n, 186
Puccina, moglie di Marzo da Licignana della Garfagnana, 216
Pulci, famiglia, 171; Pina di Guelfo, 95n, 101

Raimondi Bartolomeo, vescovo di Bologna, 282
Raimondo da Peñafort, frate, 65, 75
Rainaldo, canonico e vicario vescovile, 57
Rainaldo, rettore, 77
Ratisbona, 78
Razzi Silvano, monaco, 31
Recupero di San Miniato, giurista, 207
Reggio Emilia, 115
Reims, 256
Ricciardi Baronto, vescovo di Pistoia, 94
Rieti, 90
Rimini, 87, 101, 106, 115, 152, 154-155, 156, 265, 286n
Rinucci Alessio, giurista, 94, 95n
Ristoro, frate, 57, 58
Rodolfo da Firenze di Ugolino da Sommaia, frate, 100, 217
Roma, 28, 31, 32, 36, 37, 39, 72, 153, 189, 239, 272, 273-274, 294

Romagna, 20, 43, 82n, 105, 106, 107, 108, 128, 139, 292; provincia di, 80, 88, 101, 154, 253, 269
Roscio Giulio, 29
Rosselli Matteo, 32
Ruggero, frate, 135
Ruggero Calcagni, frate e inquisitore, 45

Sabina, 90
Sacchetti Franco, 291
Salerno di Coppo, 381
Salimbene de Adam, frate, 65
Salimbeni Ventura, 32
Salisburgo, 255
Salvo da Bologna, giurista, 72n
Samuele, frate, 129, 130
San Fabiano di Monte Regali, 207n
San Galgano, monastero di, 134
San Giovanni in Sugana, 169-170, 212-213
San Jacopo a Ripoli, monastero di, 44
San Pietro in Bossole, 50n
San Rufignano di Sommaia, 208, 217
Sant'Alessandro di Giogoli, 170, 208, 213
Sant'Angelo in Vado, 238, 287n
Sant'Ansano di Brento, 76n, 86, 130n, 212n
Sant'Antonio in Broilo (San Vincenzo di Galliera o San Venanzio), 76n, 86, 130n, 204, 212n
Sant'Elena di Sacerno, 76n, 79n, 80, 81, 82, 130, 188, 212, 218, 219, 253n
Santa Margherita di Barbiano, 76n, 130n, 262n
Santa Maria di Fonte Viva, ospedale di, 44, 45, 46, 48n
Santa Maria di Frigionaia, canonica di, 71n, 150
Santa Maria di Giuvito, 77
Santa Lucia di Bovigliano, 76n
Sansedoni Ambrogio, frate e beato, 122, 242, 243
Sardellis de Bonino, notaio, 82; Galaotto, 82
Sarpi Paolo, frate, 32
Savonarola Girolamo, frate, 27
Scali, famiglia, 171
Sebastiano, santo, 168, 180
Segarelli Gherardo, frate, 64, 118
Segna di Bonaventura, 284, 289
Selvaggia di Lando, 106n
Seneca, 273
Servosanto da Faenza, 272
Sesto, 44
Sette fondatori, 26, 29, 31, 33, 34, 35, 164, 228-230
Sgarigli, famiglia, 145
Sheffield, 231
Siena, 48, 54, 55, 56, 61, 71n, 72, 85, 88, 89, 91n, 93, 94, 95, 96, 100, 107, 114, 122-123, 127, 134, 138, 141-142, 143, 149, 162, 165, 169, 174, 175, 200, 201, 211, 213, 223, 233-236, 238, 243, 250, 251, 252n, 253n, 256, 257, 261, 272, 281, 282n, 284, 285, 286-287, 288, 289, 294, 297, 302
Signorellis de Corrado di Ugolino, 128
Signoretti Jacopo di Bonaccorso, 173
Silvestri Francesco, vescovo di Firenze, 44, 94, 95
Silvestro da Rimini, frate e vescovo di Numana, 110
Silvestro da Osimo, monaco, 67
Simone da Castellazzo, frate, 27
Simone da Todi, frate, 96
Simone di Filippo (detto 'dei Crocifissi'), 287, 288-289
Simone di Sanbuco, frate, 218
Simone Seri, frate, 275, 276
Simonetti, famiglia, 151; Azzolino, 151, 182
Sostegno da Firenze, frate, 26, 128, 129
Spedaliero, 70n
Spiera Ambrogio, frate, 233
Spoleto, 121, 211; ducato di, 82n, 90, 105
Stefani Ponzio, legato apostolico, 93
Stefano fiorentino, 290
Stella di Grandino di Fazio, 292
Strasburgo, 232n
Svetonio, 273

Taddeo, frate lettore, 131
Tebaldo da Borgo Sansepolcro, frate, 131
Tempesta Antonio, 29
Terra Santa, 63
Terre dei figli di Arnolfo, 90
Ticcio da Colle, giurista, 72n, 73
Tignano, 72
Tito Livio, 273

Tivoli, 90
Todi, 31, 61, 71, 88, 90, 120-122, 132, 172, 231, 232, 233, 238, 239, 243, 250, 256, 257, 286, 287, 288, 291, 302
Tolomei, famiglia, 141-142, 143, 211; Bernardo, monaco, 104n; Fredo, 142
Tolomeo, 273
Tolosa, 47n, 89
Tommaso, frate, 137
Tommaso, vescovo di Pistoia, 177
Tommaso d'Aquino, frate e santo, 51, 118, 273
Tommaso d'Artimino, frate, 107, 266
Tommaso d'Asti, frate, 153, 262n
Tommaso da Massa, frate e beato, 238, 287
Tommaso da Orvieto, frate e beato, 33
Tommaso di Bertuccio Pellegrini, 214
Tommaso di Nerio Lippi, 106n
Torino, 15, 126n, 282n
Toscana, 20, 32, 43, 102, 137, 139, 164
Tosinghi, famiglia, 150
Tours, 256
Tozzi Filippo M., frate, 34, 80n, 227n
Trento, 28
Treviso, 39, 114n, 115, 208, 209, 233, 237, 293
Tuschi Bertolino, 128
Tuscia, 51, 61, 82, 90, 93, 207; provincia di, 80, 91, 95, 100, 101, 107, 134, 176, 253n, 262n, 269, 276

Ubaldini, famiglia, 43n; Ottaviano, cardinale, 43; Ottaviano, vescovo di Bologna, 71, 202
Ubaldo da Firenze, beato, 71n
Uberto, vescovo di Bologna, 253
Ugo di Ostia (v. anche Gregorio IX), cardinale, 48
Ugolino, vescovo di Faenza, 158
Ugolino di Nerio, 283, 286
Uguccio o Uguccione da Firenze, frate, 26, 128, 129, 130
Uguccione della Faggiola, 151
Umberto da Romans, frate e maestro generale, 126, 232
Ungheria, regno di, 108
Urbano IV, papa, 61, 67, 69, 73, 74, 75, 143
Urbano V, papa, 109, 110, 268
Urbano VI, papa, 111, 268

Val d'Elsa, 72
Val di Pesa, 169
Valdo da Lione, 186
Vanna di Ceccoli, vedova di Guelfeto Baglioni e terziaria, 181
Vasari Giorgio, 285, 290
Vencio, notaio, 133
Venezia, 32, 39, 90n, 103, 109, 130n, 137, 151, 157, 163, 182, 208, 209, 214, 239, 256, 257, 264n, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 278, 294; provincia di, 91, 101, 269, 270, 293
Ventura da Siena, frate, 109
Verona, 15, 27, 39, 85, 97, 102, 115, 155-156, 157, 182, 188, 189n, 209, 211, 221, 256, 257, 293
Viareggio, 37
Vienne, 64, 111n
Villani Giovanni, 135, 136n, 157
Visdomini, famiglia, 95n
Vitale degli Equi da Bologna, 287, 288
Vitale da Bologna, frate maestro e priore generale, 103-111, 151, 206, 209, 236, 254, 256, 257, 261, 262n, 266, 273, 274n, 275, 277, 278, 287, 288, 297
Viterbo, 68, 88, 204, 272
Vittore, frate, 26
Vlacich Mattia, 30

Wadding Lucas, frate, 32

Zacconi, Lando, frate, 217; Cecco da Montepulciano, 217
Zappolino, 130

Ringraziamenti

Ci tengo a ringraziare per i loro insegnamenti i professori Raimondo Michetti, Isabella Gagliardi, Attilio Bartoli Langeli, Carla Frova, Giovanni Grado Merlo, Michele Pellegrini e Francesco Salvestrini. Un grazie anche alle professoresse Antonella Ballardini e Raffaella Citeroni, a padre Andrea Czortek, Odir J. Dias e Dario Internullo per i suggerimenti preziosi e l'aiuto concreto, all'Ordine dei Servi di Maria per avermi sempre accolto ovunque con benevolenza, all'Istituto storico O.S.M. per avermi arricchito umanamente, alla Pontificia facoltà Marianum per avermi offerto un ambiente di studio tranquillo e stimolante, a padre Silvano Danieli per la sua pazienza, al preside Marco Guida e alla Pontificia facoltà Antonianum per avermi dato l'occasione di crescere scientificamente, all'Istituto Sangalli per aver valorizzato il mio lavoro. Infine, la mia gratitudine va a Francesco Borghero, Francesco Carta, Marco Massoni e Andrea Pesare per i consigli e l'amicizia che mi hanno da sempre dimostrato.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emanuele Carletti, *Per lo buono istato de la città. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0052-3, DOI 10.36253/979-12-215-0052-3

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

TITOLI PUBBLICATI

Alessandro Di Marco, *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*, 2016
Samuela Marconcini, *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*, 2016
Bruno Pomara Severino, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, 2017
Vera Pozzi, *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*, 2017
Francesca Campigli, *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, 2018
Silvia Manzi, *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*, 2018
Carlos Henrique Cruz, *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*, 2019
Marco Papasidero, *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, 2019
Jacopo De Santis, *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*, 2020
Giulia Vidori, *The Path of Pleasantness. Ippolito II d'Este Between Ferrara, France and Rome*, 2020
Jean Sénié, *Entre l'Aigle, les Lys et la tiare. Les relations des cardinaux d'Este avec le royaume de France (1530-1590)*, 2021
Hugo Martins, *Os Judeus Portugueses de Hamburgo. A História de uma Comunidade Mercantil no Século XVII*, 2021
Emanuele Carletti, *"Per lo buono istato de la città". I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, 2023
Giacomo Ghedini, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, 2023

Premio 2021

Il volume si propone di offrire una nuova prospettiva d'indagine per lo studio degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo tramite l'esempio dei Servi di Maria in Italia centro-settentrionale. Lo studio, nonostante prenda in considerazione un ordine cosiddetto 'minore', ha permesso di affrontare due questioni cruciali per la storia dell'Occidente bassomedievale: la prima riguarda le trasformazioni della religiosità tra XIII e XIV secolo che videro come protagonisti nuovi ceti e strutture sociali; la seconda concerne invece l'espansione urbana, la crescita economica e i cambiamenti politico-istituzionali e socio-culturali che caratterizzarono le città del tempo. Di questi processi i Servi di Maria furono espressione e in seguito fini interpreti, divenendo attori tutt'altro che marginali nello scenario sociale dell'Italia bassomedievale.

EMANUELE CARLETTI ha conseguito il dottorato in Storia, territorio e patrimonio culturale presso l'Università di Roma Tre e, nel 2023, ha ottenuto un assegno di ricerca in Storia medievale presso l'Istituto storico germanico di Roma. Si occupa prevalentemente di storia religiosa e sociale dell'Europa medievale.

ISSN 2704-5749 (print)
ISSN 2612-8071 (online)
ISBN 979-12-215-0054-7 (Print)
ISBN 979-12-215-0052-3 (PDF)
ISBN 979-12-215-0053-0 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0052-3
www.fupress.com